
UNIV.OF
TORONTO
LIBRARY

LE MILIEU BIBLIQUE

AVANT JÉSUS-CHRIST

CHARLES-F. JEAN

LE MILIEU BIBLIQUE AVANT JÉSUS-CHRIST

III

LES IDÉES RELIGIEUSES ET MORALES

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
12, RUE VAVIN, VIe

1936

A DEUX MAITRES FRANÇAIS DE L'ORIENTALISME

MM. René DUSSAUD et François THUREAU-DANGIN

MEMBRES DE L'INSTITUT

Notre *Milieu Biblique* ne s'adresse pas au monde savant. Nous avions pensé que le mode de rédaction et le contenu des deux premiers volumes le montreraient suffisamment. Nous nous sommes mépris, puisque plusieurs recenseurs ont rédigé leurs comptes rendus d'un point de vue strictement scientifique, qui n'était pas le nôtre. C'est pourquoi il nous paraît utile de fournir ici quelques explications.

Depuis 1907, nous enseignons la matière contenue dans nos trois volumes. Elle fait partie de la discipline biblique et est exposée aux élèves parallèlement avec la Littérature biblique : (1. Introduction ; 2. Analyse des livres et exégèse des passages obscurs les plus importants. 3. Synthèse théologique). Le tout est divisé en trois périodes : Avant les Temps mosaïques ; Des Temps mosaïques à la Captivité ; Depuis la Captivité jusqu'au Ier siècle avant Jésus-Christ.

C'est aux jeunes gens qui s'initient soit aux études bibliques, soit à l'orientalisme en général que notre ouvrage s'adresse directement ; voilà pourquoi nous avons évité de surcharger le texte courant, mis en note quantité de détails et donné quelque soin à la table-lexique.

Avant 1919, nous n'avions jamais songé à publier notre Cours ; et ainsi s'explique que, dans les deux premiers volumes, on rencontre, plus d'une fois, des emprunts sans renvoi explicite à l'auteur utilisé.

Il nous est revenu, de divers côtés, que les volumes parus étaient utiles à des lecteurs qui ne sont pas des élèves ; et cela, ajouté à quelques *desiderata* exprimés, nous a décidé à refondre et à développer le manuscrit de la dernière partie. Les premières générations qui entendirent nos leçons n'y reconnaîtront guère autre chose que le fond, les divisions ou subdivisions et la méthode à laquelle elles furent habituées. Puissent nos pages, sous cette forme, intéresser un plus grand nombre de lecteurs ! Mais il est bien évident que quiconque désire approfondir l'une ou l'autre des matières traitées dans

le *Milieu Biblique* doit indispensablement recourir aux ouvrages et périodiques spéciaux, et surtout aux sources.

Nous avons composé notre *Religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin* pour préparer ce troisième volume : nous y renvoyons souvent les lecteurs qui désireraient de plus amples développements relativement aux périodes proto- et néo-sumériennes. Dans le même but, nous avons étudié en détail les périodes des dynasties d'Isin-Larsa et de la première dynastie babylonienne. Les résultats détaillés de nos recherches sont encore en manuscrit : ici, nous nous bornerons à les résumer.

Bien des fois, nous citons les sources originales, afin de faciliter le contrôle à ceux des lecteurs qui voudraient pousser l'étude plus à fond.

Nous introduisons quelques données fournies par les tablettes de Ras Šamra, mais nous tenons à dire tout de suite que l'étude des textes n'est pas encore assez avancée pour qu'on puisse considérer les conclusions comme définitives.

Paris, 30 *mai* 1935.

PRÉFACE

Un exposé vraiment scientifique des idées religieuses devrait, en premier lieu, être critique, analytique *et* chronologique ; *mais les résultats obtenus par les recherches des spécialistes, si nombreuses pourtant et si obstinées, présentent encore, surtout pour certaines époques, de très grandes lacunes, des « trous » ; et, de plus, il est souvent difficile d'apprécier la valeur rigoureuse des monuments écrits ou figurés qui constituent nos sources* (1).

En second lieu, il faudrait distinguer *avec soin entre* la croyance populaire et la « théologie », *parce que, d'une part, c'est dans la croyance populaire qu'il faut chercher la base sur laquelle a « bâti » la théologie, et que, d'autre part, l'étude du milieu dans lequel nous conduit la Bible devrait commencer avec les tout premiers jours de l'humanité, c'est-à-dire à une date où la spéculation théologique était pratiquement impossible. Or, la religion populaire doit être étudiée, avant tout, dans les cultes locaux. Malheureusement, non seulement aux époques préhistoriques, mais même en pleine histoire, depuis l'Elam jusqu'au fond de l'Egypte, ces cultes locaux sont très peu connus : les idées religieuses que nous révèlent nos sources ont déjà subi, depuis des siècles pour la plupart — l'influence des « théologiens ». Nous nous sommes appliqué à tenir compte, dans la mesure du possible, des deux conditions que nous venons d'indiquer. Nous avons tenu particulièrement à suivre l'ordre chronologique, malgré l'inconvénient des répétitions qu'il entraîne fatalement, car notre désir personnel était de voir, ou au moins d'entrevoir, comment ont surgi ou se sont développés les sentiments et les idées. Pour cela, il importait de ne pas attribuer à une époque déterminée ce que nous ne pouvons constater qu'à des périodes postérieures. Sans doute — et voici ce qui constitue une des plus graves difficultés, même en présence de textes quelquefois copieux — un rite, un sentiment, une croyance,*

(1) Ce que nous venons de dire suffit pour faire comprendre qu'on ne peut s'attendre à trouver, dans ce volume, l'*unité* littéraire. Il faudrait ajouter que les périodes historiques — art, *lettres*, idées — n'ont pas, chez chaque peuple du milieu biblique, la même durée.

attestés à une date certaine, peuvent remonter plus haut ou même beaucoup plus haut ; mais, à notre sens, il y a moins d'inconvénients à n'en pas parler à une époque où aucun document — texte ou monument — ne l'atteste, qu'à les supposer préexistants. L'histoire de telle ou telle forme religieuse actuellement vivante montre à quel point et combien vite les idées religieuses peuvent évoluer. Il n'en allait pas de même en Orient, sans doute ; surtout, pas avec la même célérité ; mais il y eut certainement évolution et, de très bonne heure, des syncrétismes locaux ou « nationaux ». Nous laisserons donc, d'une manière presque absolue, *à chacun le soin de reporter tel ou tel lot de sentiments, d'idées, de symboles, à des époques où aucun document actuellement connu ne les atteste.*

D'une manière presque absolue également, nous nous sommes abstenu de gloser les textes, à moins qu'il ne s'agît d'inférences immédiates, afin de laisser au résultat de nos recherches un caractère nettement positif ou documentaire. (Nous ne ferons guère d'exception que dans deux ou trois chapitres.) Ce scrupule était indispensable, puisqu'il s'agissait simplement de faire revivre le milieu *dans lequel ont évolué les hommes de la Bible et de permettre à ceux qui commencent l'étude de l'Ancien Testament d'apprécier, après étude spéciale de ce milieu, la nature et l'étendue des contrastes ou des ressemblances, la dépendance ou l'indépendance de la vie pré-israélite et israélite par rapport au milieu et, spécialement, de rendre plus vivant le monde biblique.*

Comme nous l'avons déjà insinué, l'hypothèse interviendra inévitablement, dans les deux derniers chapitres où nous résumons les faits sous forme de conclusions, et aussi, au premier qui traite de temps préhistoriques.

La Bible parle de l'humanité préhistorique. Elle nous montre le premier couple humain menant la vie de simple cueillette (1) ; *puis, un de ses deux premiers fils a déjà domestiqué des animaux et vit de la vie pastorale, tandis que l'autre « travaille » la terre* (2) *et parvient même à l'étape de la vie urbaine* (3). *La septième génération après Adam sait manipuler le minerai et « forger toute espèce d'instruments*

(1) Dans le *premier récit de la Création, Elohym* leur dit (*Gen.* I, 29) : « Voici ! Je vous donne *toute herbe* portant semence *à la surface de toute la terre* et tout arbre *qui porte fruit* d'arbre ayant semence : *ce sera votre nourriture.* »

Dans le *second récit de la Création,* après avoir « modelé » une statue d'argile et avoir soufflé dans ses narines un souffle de vie qui la fit « âme vivante » (*Gen,* II, 7), Yahweh Elohym planta un jardin et y « plaça l'homme qu'il avait modelé » ; il fit pousser du sol toute sorte d'arbres agréables à voir et *bons à manger*... et lui dit : « Tu peux *manger de tous les arbres du jardin,* excepté... v. 9 et 16.

(2) *Gen.*, IV, 2.

(3) *L. c.*, 17. On dit, dans ce passage, qu'il « bâtit une ville », bien que l'auteur n'ait encore nommé qu'Adam, Eve, Caïn (et Abel, que son frère a déjà tué).

tranchants d'airain *et de* fer (1) ». *Au point de vue religieux et moral, la* Genèse *signale, entre autres faits antérieurs au Déluge, la Création, la transgression par le premier couple humain d'un précepte divin et son châtiment, la promesse mystérieure du* zéra' *restaurateur, le « sacrifice »* minḥah *offert par Caïn, d'une part, et par Abel, de l'autre. Du temps d'Enôš, fils de Seth,* on commença *à invoquer le nom de Yahweh*(2) *Hénoch marcha avec Elohym, et on ne le vit plus, parce que Elohym l'avait pris* (3). *Lamech pratique la polygamie et témoigne d'une cruauté barbare* (4). *Lorsque les hommes* eurent commencé *à être nombreux sur la surface du pays* (5) et qu'il leur fut né des filles... *Yahweh voit que* la méchanceté des hommes était grande, *dans le pays, et que* toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement vers le mal.

Mais ces faits ne sont insérés dans aucune espèce de cadre chronologique (6).

La préhistoire nous fournit-elle quelque lumière sur l'état ou la vie des hommes aux périodes archaïques où elle en rencontre les premiers vestiges ? Quelles sont ses conclusions ?

Entre l'affirmation absolue des uns et la croyance non moins catégorique des autres, certains esprits continuent à se poser la question : *Oui ou non, le Monothéisme que l'on constate pour la première fois explicitement chez le peuple juif s'explique-t-il d'une manière purement naturelle ? Est-il simplement un des résultats de la civilisation méditerranéenne ? Est-ce sous les influences exclusives, et fort complexes d'ailleurs, de cette civilisation que les penseurs d'Israël, poussant plus loin les essais d'hénothéisme des prêtres égyptiens et d'Aménophis IV, ont fondé dans le ciel, non pas une féodalité divine, mais une monarchie absolue en faveur de Yahweh ?*

(1) *Gen.* IV, 22.
(2) *Gen.* V, 22.
(3) *L. c.*, 24.
(4) *Gen.* IV, 23-24 : Ada et Ṣilla écoutez ma voix,
femmes de Lamech, entendez ma parole :
J'ai tué un homme pour ma blessure,
et un jeune homme pour ma meurtrissure.
Caïn sera vengé sept fois ;
et Lamech soixante-dix-sept !

(5) Rien *n'oblige* à traduire le mot hébreu par *terre* ; le sens le plus fréquent de *'ereṣ* est celui de *pays, région, contrée.*

(6) La Bible a une manière d'exposer la vérité et les faits religieux qu'elle se propose de conserver ou d'enseigner qui ne ressemble pas à celle de nos Manuels de Sciences, d'Histoire ou de Théologie. Notre volume précédent a pu donner une idée suffisante des habitudes d'esprit des milieux orientaux antiques et, par suite, des procédés littéraires qui convenaient pour se faire comprendre.

L'idéal religieux des Prophètes doit-il, peut-il, être comparé à l'idéal esthétique des Grecs ? Extraordinaires et admirables l'un et l'autre, s'expliquent-ils d'une manière analogue ? Est-il suffisant d'analyser les éléments de la civilisation et de la psychologie des Grecs et des Juifs pour y trouver les raisons suffisantes de l'idéal respectif qu'ils ont conçu et qui a suffi à de nombreuses générations ?

L'espérance messianique n'est-elle qu'une résultante de l'évolution des institutions et de l'esprit général ? Bref, la religion israélite s'explique t-elle par des emprunts, conscients ou non, faits au cours des siècles aux religions des peuples voisins ? La foi chrétienne elle-même — idées et culte — n'est-elle que l'aboutissant naturel des croyances antérieures, surtout de celles des Juifs ?

Telles sont quelques-unes des grosses questions qui se posent à l'esprit des Biblistes. Ils ne peuvent y répondre scientifiquement qu'après avoir étudié les deux termes du problème : premier terme — qui est très complexe — le milieu ; *second terme — qui implique aussi de grosses difficultés —* la Bible.

BIBLIOGRAPHIE ET ABRÉVIATIONS

Nous ne citons que les Ouvrages et Revues utilisés dans le présent volume

Albr. Alt, *Der Gott der Väter.* In-8, Stuttgart, 1929.

Alt. Kr. = Helm. Th. Bossert, *Altkreta.* Petit in-4, Berlin, 1923.

W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient.* Petit in-fol., Berlin, 1930.

W. Andrae, *Der Anu-Adad Tempel in Assur.* In-fol., Berlin, 1922.

AOB = *Altorientalische Bibliothek,* t. I : *Die Inschrift. altassyr. Könige.* (Ebeling, Meissner, Weidner). In-8, Leipzig, 1926.

Ern. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines.* In-4, Paris, 1910 et s. (4 vol. et 2 atlas de planches parus.)

G. Barton, *Miscellaneous Babylonian Inscriptions.* Petit in-4°. Philadelphia, s. d.

G. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad.* In-8°, New-Haven, 1929.

G. Barton, *Semitic and Hamitic Origins.* In-8, Philadelphia, 1934.

G. Barton, *Sumerian Religious Texts* = *Miscellaneous...*

W. W. von Baudissin, *Adonis and Esmun.* Gr. in-8°. Leipzig, 1911.

Theo Bauer, *Die Ostkananaer.* In-4, Leipzig, 1926.

BE = *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania.* Séries A : Cuneiform Texts, edited by H. V. Hilprecht.

E. Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe Kultischen Inhalts.* In-8, Leipzig, 1906.

V. Berard, *De l'origine des cultes arcadiens.* In-8. Paris, 1894.

A. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments.* In-8. Tübingen, 1911.

Bibl. nation. = L. Delaporte, *Catalogue des Cylindres orientaux... de la Bibliothèque nationale.* Petit in-4°. 2 vol. Paris, 1910.

F. Bilabel, *Geschichte Vorderasiens und Aegyptens, vom* 16-11 *Yahrhundert v. Chr.* In-8°. Heidelberg, 1927.

Bogh. Stud. = F. Hrozny, F. Sommer, etc., *Bogasköi Studien.* In-8. Leipzig, 1917 et s.

Jos. Böllenrucher, *Gebete und Hymnen an Nergal.* In-8, Leipzig, 1904.

J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ.* 2 vol. in-8. Paris, 1935. (Voir, plus loin, p. 587, note 3).

W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.* In-8, Berlin, 1903.

J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt.* In-8, Chicago, 1906-1907 (5 vol).

J. H. Breasted, *Development of Religion and thought in Ancient Egypt.* In-8. New-York, 1912. L'auteur a repris la même étude dans *The Dawn of Conscience.* In-8, 1934. Nous n'avons pu utiliser ce dernier volume.

H. Breuil, H. Obermeyer et Willooby, Verner, *La Pilcta.* In-4° Monaco.

A. Bros, *La Religion des peuples non civilisés,* 2e éd. In-8. Paris, 1907.

E. Dougl. van Buren, *Foundation figurines and offerings.* In-4. Berlin, 1931.

Cambridge Ancient History. In-8. Cambridge, 1924 et s. (4 vol. pour l'Hist. anc. de l'Or.).

R. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts.* Petit in-fol. London, 1923.

Canaan = H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente.* In-8. Paris, 1907.

L. Capitan, H. Breuil et D. Peyrony. *La Caverne de Font-de-Gaume, aux Eyzies.* In-4. Monaco, 1910.

E. Cartailhac et H. Breuil, *La caverne d'Altamira à Sentillane.* In-4. Monaco, 1906.

N. Casteret, *Dix ans sous terre.* In-12. Paris. 1933.

Catal. Cyl. or. Louvre. Voir L. Delaporte.

J.-B. Chabot, *Choix d'inscriptions de Palmyre.* In-4. Paris, 1922.

P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des Religions.* Gr. in-8. Paris, 1904.

E. Chiera, *Doc.* = *Legal and Administrative Documents chiefly from dynasties of Isin and Larsa.* Petit in-4. Philadelphia, 1914.

E. Chiera, *Old Babylonian Contracts.* In-4, Philadelphia, 1922.

Edw. Chiera, *Sumerian Lexical Texts from the Temple School of Nippur.* Petit in-fol. Chicago, 1929.

Edw. Chiera. *Sumerian Religions Texts.* Petit in-4. Upland, 1924.

Edw. Chiera. *Texts of Varied Contents* (Excav. at Nuzi I). In-4, Cambridge, U. S. A., 1929.

Christus (par Jos. Huby et 17 collaborateurs), 27e mille, petit in-8° Paris, 1927.

CIA*tt* = Corpus inscriptionum Atticarum.

CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum.* In-fol. Paris, 1881 et suiv.

Cités lac. = G. Goury, *L'homme des cités lacustres.* 2 vol. in-8. Paris, 1932.

Civil. ég. = G. Glotz, *La civilisation égéenne.* In-8. Paris, 1923.

Civilis. Préhell. = R. Dussaud, *Les civilisations préhélleniques dans le bassin de la mer Egée.* 2e éd., gr. in-8. Paris, 1914.

A. T. Clay, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection.* In-4, New-Haven, 1915.

Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie orientale.* In-8. Paris, 1888.

G. Contenau. *La Civilisation des Hittites et des Mitanniens.* In-8. Paris, 1934.

G. Contenau. *Manuel d'archéologie orientale.* 3 vol. in-8. Paris, 1927-1931.

Contr. Larsa. Voir Jean.

Cook, *Religion of Ancient Palestine int the Light of Archaeology.* In-8, London, 1930.

G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions.* In-8, Oxford, 1903.

J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts.* In-4° Leipzig, 1895.

Alfr. et Maur. Croiset, *Histoire de la Littérature grecque.* 5 vol. in-8. Paris, 3e éd., 1910-1921.

P. Cruveilhier, *Recueil de Lois assyriennes.* In-8, Paris, 1925-1927 (T. du Muséon.)

Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* Gr. in-4, 2 vol., Bruxelles, 1896 et 1899.

CT = *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, in the British Museum.* Petits in-fol., London, 1906 et suiv.

E. Cuq, *Etudes sur le Droit babylonien.* In-8. Paris, 1929.

Dalman, *Die Worte Jesu.* In-8. Leipzig, 1898.

M. David, *Die Adoption im altbabylonischen Recht.* In-8, Leipzig, 1927.

Th. M. Davis, *Excavations at Biban el Moluk (The Life and Monuments of the Queen,* by E. Naville). In-4° London, 1906.

P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs.* In-8. Paris, 1904.

J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine.* In-8. Paris, 1908 et s.

A. Deimel, *Die Inschriften von Fara.* 3 vol. in-fol. : I. *Liste der archaischen Keilschriftzeichen* (1922). — II. *Schultexte aus Fara* (1923). — III. *Wirtschaftstexte aus Fara* (1924).

A. Deimel, *Pantheon babylonicum.* In-4°. Rome, 1914.

A. Deimel, *Sumerisches Lexikon.* In-fol. Rome, 1925-1933.

L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux* (Musée du Louvre. 2 vol. in-fol., Paris, 1920 et 1923).

Délégation en Perse ; Mémoires publiés sous la direction de J. de Morgan. In-4. Paris, 1900 et s. Continué sous le titre : *Mémoires de la Mission archéologique de Perse.* Le t. XXVI vient de paraître.

Godef. Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque.* In-8. Paris, 1923.

Paul Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens.* In-8. Paris, 1907.

M. Dhorme, *La Religion assyro-babylonienne.* In-12, Paris, 1910.

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 2 vol. in-8, Breslau, 1912.

W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum græcarum.* 3 vol., 3e éd. Lipsiae, 1901.

G. Dossin, *Lettres de la 1re dynastie babylonienne.* 2 vol. petit in-4° Paris, 1933-1934. (Textes cun. du Louvre.)

R. Dussaud. Voir *Civilis. préhel.*

R. Dussaud, *Les Arabes avant l'Islam.* In-8. Paris, 1907.

R. Dussaud, *Notes de Mythologie syrienne.* In-8, Paris, 1905.

R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite.* In-8. Paris, 1921.

R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale.* Grand in-8. Paris, 1927.

R. Dussaud, *Voyage en Syrie* (1895 et 1896), dans *Rev. archéol.* 1896, I et 1897, I.

R. Dussaud et F. Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne.* In-8. Paris, 1903.

Er. Ebeling, *Quellen zur Kenntniss der babylonischen Religion,* I. In-8, Leipzig, 1918.

Er. Ebeling, *Tod und Leben, nach den Vorstellungen der Babylonier.* I, in-8. Berlin, 1931.

Eberrt, *Reallexikon der Vorgeschichte.*

En-e-ba-ám = Langdon, *Le poème sumérien...*

A. Erman, *Die Literatur der Aegypter.* In-8. Leipzig, 1923.

A. Erman, *Die Religion der Aegypter*. In-8. Berlin, 1934.

ERS² = M.-J. Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*. 2e éd., in-8. Paris, 1905.

A. Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult in its mediterranean relations*. London, 1901. In-8.

A. Evans. *Palace of Cnossos*. In-8. Athènes, 1899-1904.

A. Falkenstein, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung*. In-8. Leipzig, 1931.

Farnell, *The Cults of the Greek States*. 5 vol. in-8, Oxford, 1896.

J. G. Février, *La Religion des Palmyréniens*. In-8. Paris, 1931.

A. J. Festucière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. Gr. in-8. Paris, 1932.

D. Fimmen, *Die Kretisch-Mykenische Kultur*. Petit in-4. Leipzig, 1924.

W. M. Flinders Petrie, *Diospolis parva*. In-4. London, 1901.

Flinders Petrie, *Hyksos and Israelit Cities*. In-4. London, 1906.

P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*. In-4° Paris, 1918. (Mémoires Acad. Inscr. et B. L., t. XLII.)

P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*. In-8. Paris, 1914.

Carl Frank, *Studien zur babylonischen Religion*. In-8. Leipzig, 1911.

H. Frankfort, *Archeology and the Sumerian Problem*. In-8. Chicago, 1932.

H. Frankfort, Thork. Jacobsen and Conr. Preusser, *Tell Asmar and Khafaje*. The 1rst Season's Work in Eshnunna. In-8. Chicago, s. d. [1932].

Joh. Friedrich, *Ras Schamra* (dans *Der Alte Orient*, XXXIII, 1933).

G. Furlani, *La Religione babilonese-assira*. 2 vol. in-12. *Bologna*, 1928 et 1929.

G. Furlani, *Il sacrificio nella Religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*. In-4. Roma. 1932. (Mémoire de 267 p., dans la *Reale Accad. nazion. dei Lincei*.)

A. Fürtwängler, *Die Antike Gemmen*, 1900. 3 vol. in-fol.

Joh Garstang, *The Hittite Empire*. In-8. London, 1929.

S. Geller, *Die sumerisch-assyrische Serie* Lugal-e ud me- ; am-bi nir-gál. In-8, Leiden, 1917.

De Genouillac, *Textes religieux sumériens*. 2 vol. in-4°. Paris, 1930.

H. de Genouillac, *La trouvaille de Drehem*. In-4. Paris, 1911.

L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la Religion*. In-8. Paris, 1932.

G.-L. = C. J. Gadd and L. Legrain, *Ur Excavations — Texts — I Royal Inscriptions*. In-4. London, 1928.

Glotz. Voir *Civil. ég.*

Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux*. In-8. Paris, 1912.

Elihu Grant, *Babylonian Business Documents of the Classical Period*. Petit in-4. Philadelphia, 1919.

H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 2e éd., 2 vol., gr. in-8. Berlin, 1927.

H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*. In-8. Berlin, 1930.

E. Grice, *Records from Ur and Larsa*. In-4, New-Haven, 1919.

Hub. Grimme, *Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion*. In-8, Paderborn, 1929.

H. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters.* In-8, 13 vol., London, Chicago, 1892-1913.

J. Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee.* In-8. Leipzig, 1913.

G. Hilion, *Le Déluge dans la Bible et les Inscriptions akkadiennes et sumériennes.* In-8. Paris, 1925.

Hilprecht-*Anniversary volume.* Grand in-8. Leipzig, 1909.

H.-V. Hilprecht, *Old Babylonian Inscriptions,* chieffy from Nippur. (Dans BE.) 2 vol. in-4° Philadelphia, 1893 et 1896.

Van Hoonacker, *Une Communauté judéo-araméenne, à Eléphantine, en Egypte, aux VIe et Ve siècles av. J.-C.* In-8, London, 1915. (Schweich Lectures).

P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la Littérature sapientiale d'Israël.* In-8. Neuchâtel, 1929.

Joh. Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern.* In-8, Leipzig, 1903.

— *Babylonische Tieromina.* In-8. Berlin, 1909.

Inv. Tello = F. Thureau-Dangin, H. de Genouillac, L. Delaporte, *Inventaire des tablettes de Tello.* 5 vol., gr. in-4. Paris, 1910-1921.

ISA = F. Thureau-Dangin, *Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad.* In-8. Paris, 1905.

A. Jardé, *La formation du peuple grec* In-8, Paris, 1923.

M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* 3 vol. in-8, Giessen, 1905-1912.

P. Jaussen, *Les Coutumes des Arabes au pays de Moab.* Gr. in-8. Paris, 1908.

Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie.* T. I, in-4. Paris, 1909.

Jean, Charles-F., *Contrats de Larsa,* 2 vol. in-4. Paris, 1926.

Jean Charles-F., *Larsa.* In-8. Paris, 1931.

Jean, Charles-F., *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens.* In-8. Piacenza, 1925.

Jean, Charles-F., *La Religion sumérienne, d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin* (— 2186*). Gr. in-8. Paris, 1931.

Jean, Charles-F., *Tell Sifr.* Petit in-fol. Paris, 1931.

A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur.* Gr. in-8. Leipzig, 1913.

C. H. W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents.* 3 vol. in-8. Cambridge, 1898-1901.

C. H. W. Johns, *An Assyrian Doomsday Book.* In-4, Leipzig, 1901.

J. Jordan, A. Schott, etc., *Uruk-Warka* (1, 2, etc., Vorläuf. Bericht...). In-4. Berlin, 1930 et s.

A. Kammerer, *Pétra et la Nabatéenne.* 2 vol. in-8° Paris, 1929-1930.

KAH = *Keilschrifttexte historisches Inhalts.* In-fol., Leipzig, 1911 et s.

Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta.* In-8. Berolini, 1878.

KAR = *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.* In-fol. Leipzig, 1919 et s.

P. Karge, *Rephaim.* In-8. Paderborn, 1925.

KHI = *Keilschrifttexte aus Assur historiches Inhalts.* In-fol. Leipzig, 1911 et s.

KAV = *Keilschrifttexte aus Assur Verschiedenen Inhalts.* In-fol., Leipzig, 1920.

KAT³ = E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament.* In-8, 3 Aufl. Leipzig, 1901. (H. Zimmern, H. Winckler.)

L. W. King, *Babylonian Magic and Sorcery.* In-8, London, 1896.

••

L. W. King, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi*. 3 vol. in-8, London, 1898-1900.

L. W. King, *The Seven Tablets of Creation*. 2 vol. in-8, London, 1902.

J. A. Knudtzon, *Die el-Amarna Tafeln*, In-8. Leipzig, 1903-1915 (2 vol.).

Ed. König, *Geschichte der Alttestamentlichen Religion*. In-8, Gütersloh, 1912.

P. Kraus, *Altbabylonische Briefe*. 2 Parties ; in-8. Leipzig, 1931-1932.

Kret. Myk. Voir Fimmen.

Fried. Kuchler, *Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin*. In-4. Leipzig, 1904.

W. G. Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung*. In-8, Leipzig, 1932.

R. Labat, *Le poème babylonien de la Création*. In-8. Paris, 1935.

M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Gr. in-8. Paris, 1931.

— Voir ERS[2].

M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*. (150 av. J.-C. — 200 apr. J.-C.). In-8. Paris, 1909.

H. Lammens. *Le Berceau de l'Islam*. In-4, Romae, 1914.

H. Lammens, *Les sanctuaires préislamiques*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, t. XI (1926).

— *Une villégiature arabe au siècle de l'Hégire*, dans *Etudes*, t. LIV (1917).

B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer*. In-8. Leipzig, 1915.

Steph. Langdon, *Archiv.*=*Tablets from the Archives of Drehem*. In-4. Paris, 1911.

S. Langdon, *Babylonian Liturgies*. Petit in-fol. London, 1913.

S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*. Dans OCT, t. VI.

S. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*. In-8. London, 1935. (Schweich. Lectures.)

S. Langdon, *The Epic of Creation*. In-8. Oxford, 1923.

S. Langdon, *Die Neubabylonischen Königsinschriften*. In-8. Leipzig, 1912.

S. Langdon, *Le poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme*. In-8. Paris, 1919. (Trad. Ch. Virolleaud.)

S. Langdon, *Sumerian Liturgical Texts*. Petit in-4° Philadelphia, 1917.

S. Langdon, *Sumerian Liturgies and Psalms*. Petit in-4. Philadelphia, 1919.

S. Langdon, *Tammuz und Ishtar*. In-8. Oxford, 1914.

J. Lebreton, *Origine du Dogme de la Trinité*. In-8. Paris, 1910 (1re éd.).

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. In-8. Tübingen, 1933.

G. Lefebre, *Histoire des grands prêtres d'Amon à Karnak*. In-8. Paris, 1929.

L. Legrain, *Historical Fragments*. Petit in-4. Philadelphia, 1922.

L. Legrain, *Royal Inscriptions and Fragments from Nippur and Babylon*. Petit in-4° Philadelphia, 1926.

L. Legrain, *Ur*=*Le temps des rois d'Ur*. In-8. Paris, 1912.

C. F. Lehmann, *Shamash-shum-ukin*. In-4° Leipzig, 1912.

C. R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Ethiopien*. In-fol. Berlin, 1849.

Mgr Leroy, *La Religion des Primitifs*. In-12. Paris, 1909.

M. Lidzbarski, *Ephemeris fur der semitische Epigraphik*. 3 vol. in-8, Giessen, 1900-1915.

M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphie.* 2 vol. in-4. Paris, 1892.

Dan. Dav. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia,* 2 vol. *Chicago,* 1926-1927.

H. F. Lutz, *Early Babylonian Letters from Larsa.* In-4. New-Haven, 1917.

H.-F. Lutz, *Selected Sumerian and Babylonian Texts.* In-4. New-Haven, 1919.

A. St. Macalister, *The Philistines, their history and their civilisation.* In-8. London, 1914.

Th. Mainage, *Les Religions de la Préhistoire. L'âge paléolithique.* In-8. Paris. 1921.

B. Maisler, *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas,* I. In-8. Giessen, 1930.

S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites, prior to the Rise of Islam.* In-8. London, 1924. (Schweich Lectures.)

J. Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilisation.* 3 vol. in-4° London, 1932.

Karl Marti, *The Religion of the Old Testament.* (Trad. G. A. Bienemann.) In-12. London, 1907.

F. Martin, *Le livre d'Hénoch.* In-8. Paris, 1906.

G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne,* 4e éd., in-8. Paris, s. d.

B. Meissner, *Babylonien und Assyrien,* 2 vol. petit in-8. Heidelberg, 1920 et 1925.

Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums II²*. In-8, Stuttgart, 1928.

Mil. Bibl.=notre ouvrage *Le Milieu biblique de l'Ancien Testament.* 3 vol. in-8. Paris, 1921, 1922, 1936.

Min.-Myc. Voir Nilsson.

E. Montet, *Byblos et l'Egypte.* In-4. Paris, 1928.

J.-A. Montgomery, *Arabia and the Bible.* In-8. Philadelphie, 1934.

A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique.* Gr. in-8. Paris, 1903.

A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne.* In-8. Paris, 1926.

A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte.* Gr. in-8. Paris, 1902.

Jacq. de Morgan, *L'humanité préhistorique.* In-8. Paris, 1921.

J. de Morgan, *La préhistoire orientale.* 3 vol. gr. in-8. Paris, 1925-1927.

J. de Morgan, *Les premières Civilisations.* Gr. in-8. Paris, 1909.

J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Egypte.* In-8. Paris, 1896.

Julian Morgenstern, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion.* In-8. Berlin, 1905. (MVAG.)

D. W. Myhrman, *Babylonian Hymns and Prayers.* Petit in-4. Philadelphia, 1911.

E. Naville, H. R. Halland and Kathleen Haddon, *Coemeteries of Abydos.* In-4. London, 1914.

M.-W. Nikolsky, *Documents de l'ancienne Chaldée.* 2 vol. in-fol. S. Pétersbourg, 1908, 1915.

Nil. Voir Moret.

Ditlef Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde,* I. In-4, Kopenhagen, 1927.

M. P. Nilsson, *A History of the Greek Religion.* In-8. Oxford, 1925.

M. P. Nilsson, *The Minoan Mycaenean Religion and its Survival in Greek Religion.* In-8. Lund, 1927.

F. Nötscher, *Ellil in Sumer und Akkad.* In-8. Hannover, 1927.

OCT = *Oxford editions of Cuneiform Texts.* 8 vol. Petit in-fol. Oxford, 1923-1930. (Langdon, Driver, Hunter.)

A. T. Olmstead, *History of Assyria.* In-8, New-York, 1923.

Max von Oppenheim, *Tell Halaf.* In-8, 1931.

H. H. von der Osten, *Ancient Oriental Seals in the Collection* of Mr. Edw. T. Newell. In-4, Chicago, s. d. [1934].

Où en est l'histoire des Religions, 2 vol. in-8. Paris, 1911. (Dir. par J. Bricout.)

T. M. Flinders Petrie, *Deshashe.* In-fol. London.

A. Poebel, *Historical Texts.* Petit in-4º Philadelphia, 1914.

Von der Osten, *Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell.* Gr. in-4. Chicago, 1934.

OCT = *Oxford Editions of Cuneiform Texts.* In-4. 1923 et s.

S. Aage Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival.* In-8. *Kobenhavn,* 1926.

L. I. Pap, *Das israelitische Neujahrsfest.* In-8. Kampen, 1933.

G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'antiquité.* 10 vol. in-4. Paris, 1882-1914.

R. H. Pfeiffer, *The Archives of Shilwateshub Son of the King.* In-4. Cambridge, U. S. A., 1932.

Ch. Picard, *Ephèse et Claros.* In-8. Paris, 1922.

Joh. Pinckert, *Hymnen und Gebete an Nebo.* In-8. Leipzig, 1920.

Jos. Plessis, *Etude sur les textes concernant Ištar-Astarté.* In-8, Paris, 1921.

A. Poebel, *Historical and Grammatical Texts.* Petit in-4. Philadelphia, 1914.

A. Poebel, *Babylonian Legal and Business Documents from Time of the first Dynasty of Babylon.* In-4º Philadelphia, 1909 (BE, VI, II).

A. Poebel, *The Sumerian prefixes Forms e- and -i in the time of the earlier princes of Lagaš.* In-8. Chicago, 1931.

Prentice, *Greek and Latin inscriptions.* In-fol. New-York, 1908.

Pyr. = K. Sethe, *Die altägyptische Pyramidentexte.* 2 vol. in-4. Leipzig, 1908-1910.

Quibell and Green, *Hierakonpolis.* In-4º London, 1900-1902.

Will. M. Ramsay, *Asianic Elements in Greek Civilisation.* Petit in-4º London, 1928.

Radau, BE xxx. Voir BE.

H. Ranke, *Early Babylonian Personal Names* (Hammurabi Dynasty). In-8. Philadelphia, 1905.

Real Lexikon der Assyriologie, herausgeb. von E. Ebeling un B. Meissner. In-8. Berlin. (En cours de public., depuis 1928.)

Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Champollion. In-8, Paris, 1922.

G. Reisner, *Sumerisch. babylonische Hymnen, nach Tontafeln grieschiecher Zeit.* Berlin, 1896.

Rel. Sumér. Voir Jean.

A. del Rio H. Breuil et L. Sierra, *Les Cavernes de la région cantabrique.* In-4º Monaco, 1911.

RLA = *Reallexikon der Assyriologie* (dirigé par E. Ebeling et B. Meissner). In-8, Berlin, 1928 et s.

RT = *Recueil de travaux.* Voir *Périodiques.*

RTC = Thureau-Dangin, *Recueil de tablettes chaldéennes.* In-4° Paris, 1903.

Franz Rüsche. *Blut, Leben und Seele.* In-8. Paderborn, 1930.

J. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques.* 3 vol. in-8. Louvain, 1934-1935.

Aap. Saarisalo, *New Kirkuk Documents Relating to Slaves.* In-8. Leipzig, 1934.

Fritz Saxl, *Mithras.* In-8. Warburg, 1931.

A. H. Sayce and E. Cowley, *Aramaic Papyri discovered at Assuan.* In-8. London, 1906.

SBH. Voir Reisner.

H. Schafer, *Amarna in Religion und Kunst.* In-12. Leipzig, 1931.

Schaeffer, *Troisième Campagne de Ras Šamra.* (Extrait de *Syria*, 1932.)

V. Scheil, *Mémoires de la Délégation en Perse. Textes élamitiques sémitiques*, 5 vol. in-4, avec la collabor. de J.-Et. Gautier pour le t. IV, et de L.-L. Legrain pour le t. V.)

V. Scheil, *Le Prisme S d'Asarhaddon.* In-8. Paris, 1914.

V. Scheil, *Une saison de fouilles à Sippar.* In-fol. Paris, 1902.

W. Schmidt, *Origine et Evolution de la Religion* (Les théories et les Faits). Trad. A. Lemonnier, P. O.). In-12. Paris, 1931.

H. Schmökel, *Der Gott Dagan* (Inaugural Dissertation.) In-8. Leipzig, 1928.

P. Schnabel, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur.* In-8. Leipzig, 1923.

An. Schollmeyer, *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš.* In-8. Paderborn, 1912.

M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessesrechts.* In-8. Leipzig, 1913.

Alb. Schott, *Das Gilgamesch Epos.* 15 × 9 cm. Leipzig, s. d. [1934].

A. Schott, *Uruk-Warka.* Voir J. Jordan.

Walth. Schrank, *Babylonische Sühnriten.* In-8. Leipzig, 1908.

E. Schürer, *Geschichte des judischen Volkes in ZA Jesu-Christi.* 3 vol. in-8, 3 Aufl. Leipzig, 1898-1901.

K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter.* In-8. Leipzig, 1930.

K. Sethe, *Urkunden der* 18 *Dynastie.* In-4. Leipzig, 1903 s.

R. Smend, *Alttestamentliche Theologie.* In-8. Freiburg i. B., 1899.

Sidney Smith, *Babylonian Historical Texts.* In-8, London, 1924.

Sidney Smith, *Early History of Assyria.* Gr. in-8. London, 1928.

W. Rob. Smith, *The Religion of the Semites.* 2e éd. London, 1907.

Max Streck, *Ashurbanipal und die letzten assyrischen Könige.* 3 vol. in-8, Leipzig, 1916.

E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece.* In-8, London, 1934. (Schweich Lectures.)

Sum. Kultl. Voir Zimmern.

Šurpu = Zimmern, *Ritual Tafeln*, etc.

Kn. Tallqvist, *Die assyrische Beschwörungsserie* Maqlu. In-4. Leipzig, 1894.

Kn. Tllqvist, *Der assyrische Gott.* In-8. Helsingfors, 1932.

Kn. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*. In-4, Helsingfors, 1918.
Tell Sifr. Voir Jean.
Thureau-Dangin, *Inv. Tello*. Voir *Inv. Tello*.
F. Thureau-Dangin, *Lettres et contrats de la première dynastie babylonienne*. In-4. Paris, 1910.
F. Thureau-Dangin (G. Cros, L. Heuzey), *Nouvelles Fouilles de Tello*. In-fol. Paris, 1910.
F. Thureau-Dangin, *Rituels Accadiens*. In-4. Paris, 1921.
TR=P. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*. In-8. Paris, 1907.
R. P. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*. In-8. Paris, 1933.
Eck. Unger, *Babylon. Die heilige Stadt*. Gr. in-8. Leipzig, 1931.
A. Ungnad, *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-dynastie*. In-8. Leipzig, 1914.
Urk. I, II... Voir Erman.
H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*. In-8. Paris, 1907.
Vincent, Mackay et Abel, *Hébron. le haram el-Khalil*. In-fol. Paris, 1923.
VS=*Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlischen Museen zu Berlin*. In-4. Leipzig, 1907 et s,
Ler. Waterman, *Business Documents of the Hammurapi Period*. In-8, London, 1916.
O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*. 2 vol. in-8. Leipzig, 1920.
F. H. Weissbach, *Die Keilschriften der Achämeniden*. In-8. Leipzig, 1911. (VAB, iii.)
J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*. 2 Aufl. In-8. Berlin, 1897.
A. Wiedemann, *Religion of the Ancient Egyptiens*. In-8. London, 1897.
Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*. 2 vol. in-8. Berlin, 1931-1932.
Hermann Wirth, *Homer and Babylon*. In-8, Freiburg, im Breisgau, 1921.
M. Witzel, *Keilschriftliche Studien*, Heft I. In-8. Leipzig, 1918.
M. Witzel, *Perlen sumerischer Poesie*. 3 vol. in-8.. (I Fulda, 1925 ; II et III Jérusalem, 1929 et 1930.)
Zimmern, *Beitr. Babyl. Rel*. Voir Id., *Ritualtafeln*, etc.
H. Zimmern, *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger* (dans ses *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*.) In-4° Leipzig, 1900.
H. Zimmern, *Sumerische Kultlieder aus Altbabylonischer Zeit*. In-fol. Leipzig, 1912-1913.
H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*[2]. In-8. Leipzig, 1918. (Ber... Scähs. Gesellschaft..., LXX, 1918.)

D'AUTRES TRAVAUX SONT CITÉS AU COURS DU VOLUME

Les ouvrages historiques *dont le titre ne figure pas dans cette bilbiographie sont cités à celle du t. II ou du t. I.*

PÉRIODIQUES

Der Alte Orient.
Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes.
Annual of American School of Oriental Research.
L'Anthropologie.
Anthropos.
Antiquaries Journal.
AOF = *Archiv für Orientforschung.*
Archiv Orientalni.
BA = *Beiträge für Assyriologie.*
Babyloniaca.
JEA = *The Journal of Egyptian Archaeology.*
Journal Asiatique.
Kémi.
Mélanges de l'Université S. Joseph de Beyrouth (Liban).
OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung.*
PSBA = *Proceedings of the Society of biblical archaeology.*
RA = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale.*
RB = *Revue biblique.*
Revue anthropologique.
Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions.*
RT = *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes.*
Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.
Syria.
ZA = *Zeitschrift für Assyriologie.*

Les sources de nos illustrations sont indiquées à la fin du volume.



TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

AVANT LES TEMPS MOSAÏQUES

CHAPITRE PREMIER

LES HOMMES DE LA PRÉHISTOIRE

CHAPITRE II

DEPUIS L'AURORE DE L'HISTOIRE JUSQU'AU IIe MILLÉNAIRE

DEUXIÈME PARTIE

DEPUIS LES TEMPS MOSAÏQUES JUSQU'A LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE

CHAPITRE III

LE PROCHE ORIENT, DU XIVe SIÈCLE AU XIIe SIÈCLE ENVIRON

CHAPITRE IV

EN EGYPTE SOUS LE NOUVEL EMPIRE

de 1580* *à* 1100*

CHAPITRE V

A L'ÉPOQUE ASSYRIENNE

depuis la fin du XIIe siècle jusqu'au VIIe

1. EN ASSYRO-BABYLONIE

ARTICLE PREMIER. — **Les croyances.**

TROISIÈME PARTIE

DEPUIS LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE JUSQU'A LA DOMINATION ROMAINE

CHAPITRE VI

DU VIIe AU VIe SIÈCLE ENVIRON

CHAPITRE VII

LES IDÉES RELIGIEUSES DES GRECS DU VIe AU Ier SIÈCLE

CHAPITRE VIII

L'ORIENT SOUS LA SUZERAINETÉ HELLÉNIQUE

Pays syro-phéniciens et arabes

...

CHAPITRE IX

DANS LE MONDE JUIF A L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

CHAPITRE X

QUELQUES CONCEPTS COMMUNS AUX POPULATIONS DU MILIEU BIBLIQUE

NOTES ET ERRATA

La Bible entend bien nous renseigner sur l'origine de tous les peuples, qu'elle rattache à un couple primitif unique ; mais, *peu à peu* et *très vite*, son intérêt se concentre, *presque exclusivement*, sur Israël ; aussi, n'est-ce pas un précis d'*histoire générale* des religions qu'on trouvera dans ce volume. Nous n'avions pas à nous occuper de la Chine ou de l'Inde, malgré ce qu'offrent d'intéressant ces deux pays dont la civilisation *historique* remonte à environ 5.000 ans ; moins encore des deux Amériques, des Gaules, de la Germanie. Quant aux idées religieuses des Romains et à certains aspects des religions hellénistiques, ils intéressent plus directement le *milieu du Nouveau Testament*. Voir p. 461, n. 3.

Au dernier chapitre intitulé CONCLUSION, nous avons relevé, en toute loyauté, les hypothèses, idées (1) ou faits principaux que certains esprits considèrent comme des préparations du Christianisme plus ou moins perceptibles. On voudra bien ne pas les isoler des derniers paragraphes du même chapitre. Signalons, plus particulièrement, les passages suivants :

P. 667-668, nous avons tenu à mettre en relief ce que l'on pourrait faire valoir en faveur d'une préparation psychologique de Moïse à l'inauguration du Monothéisme yahwiste, quoique il ne s'agisse que d'une hypothèse.

P. 673. C'est uniquement pour frapper davantage l'attention que nous avons isolé les idées nobles des Grecs et du milieu biblique en général ; mais qu'on veuille bien, sous peine de changer la valeur religieuse des concepts, souligner expressément qu'à côté de ces idées, d'autres étaient « honteuses et même dégradantes » — et nous les avons signalées dans le corps de l'ouvrage.

P. 676: « Ces croyances avaient fini par constituer une habitude d'esprit qui rendait moins difficile, *dans ces milieux,* l'adoration d'un homme-dieu. On le vit bien, à l'époque de l'hellénisme qui multiplia si aisément les dieux, les seigneurs, les sauveurs ». Inutile de dire que la différence est infinie entre ces croyances et le dogme chrétien de l'Incarnation. Ajoutons qu'elles exposaient même à en faire mésentendre le sens.

Lire toujours *Šul-gi,* même quand on a imprimé *Sul-gi.*
P. 7, l. 11 et 8, l. 13, lire *calcite,* au lieu de *chalcite.*
P. 40. La figure à laquelle nous renvoyons représente peut-être le dieu Soleil. A en juger d'après celle que cite B. MEISSNER (*Bab. Kleinplastik,* in-fol., 1934, n° 13), elle serait de l'époque de Ḫammurapi.

(1) Telles, par ex., celles de PLATON et d'ARISTOTE ; et voir, p. 683-684.

P. 50, l. 5, mettre un accent grave sur -tum-.
P. 67, l. 5, lire *doigts*, au lieu de *doits*.
P. 93, l. 28 : *ne fût*, au lieu de *fût*.
P. 105, 3e alinéa, lire *sarcophage*.
P. 105, n. 1, l. 11 : *nun*, au lieu de *upsilon*, à la fin du mot grec.
P. 110, l. 8, mettre une virgule après Religion.
P. 199, n. 1, lire dAMAR+UD.
P. 202, l. 8 : *nom de*, au lieu de *nombre*.
P. 211, l. 20, supprimer les guillemets.
P. 228-229. A l'époque de Ḫammurapi, un mois s'appelait *qa-ti ir-ṣitim* (VS, IX, 132) : « mains de l'Hadès ». Sans doute, le mois où pesait davantage « la main de l'Hadès » — mois de maladies contagieuses ? LANDSBERGER, *Kultkal.* 68 — ; mois d'hiver ? (LANGDON, *Menologies*, 30.)
P. 235, l. l. 3 et 4, lire (1)... (3)..., au lieu de (3)... (1)...
P. 235, n. 8, après p. ajouter 205.
P. 272, l. 2, de la citation : lire *-apt*, au lieu de *-opt*.
P. 283, n. 3, l. 3, lire *d'après*, au lieu de *de*.
P. 306, l. 9 (sacrifices humains en Canaan), ajouter : faits constatés par les fouilles (résumé dans LODS, Israël des origines au milieu du VIIIe siècle, pp. 102, 112-114.) En Israël (fouilles, l. c., 328 avec référ.), voir par ex., *Is.*, LVII, 5 ; *Mich.*, VI, 7 ; etc. ; *Ezech.*, XXIII, 38-39 ; etc.
P. 306, n. 7 : *E.š.t*, au lieu de *Eš..t*.
P. 337, l. 15 : PA.ŠE = *Isin*, au lieu de PA=ŠE *Isin*.
P. 340, n. 11, l. 3 : après ZA, ajouter t. XX.
P. 347, l. 21 : *le*, au lieu de *la*.
P. 356, alinéa 3, l. 16 : *Ištar* entre *Adad* et *assyrienne*.
P. 363, l. 15 : au lieu de *Ce poème...*, lire, pour plus de clarté, *Le poème primitif...*
P. 365, l. 15, leur *tour*, au lieu de *leur tout*.
P. 386, SACRIFICES, l. l. 8-9. Dans la ménologie du Xe siècle, les instructions données, pour chaque jour, en Babylonie, se terminent généralement par ces mots : « *kurmat-su ana* dN. *liškun (-ma) ma-ḫir* : qu'il pourvoie à la nourriture du dieu N. (cette nourriture) sera reçue. » LANGDON, *Menologies*, 82.
P. 457. Temple de Daphnae=*Tell el-Yehudieh*. M. DU MESNIL DU BUISSON vient d'y faire des fouilles. Voir son compte rendu dans *Bulletin de l'Institut franç. d'Archéol. orient.*, XXXV (1935), 59-71. P. 67-71, description détaillée et localisation du temple d'après les textes connus et d'après les fouilles.
P. 457, l. 2, au lieu de fig. 66, fig. 67, lire fig. 64, fig. 65.
P. 458, n. 8, l. 1, on corrigera facilement le dernier mot grec.
P. 489, n. 2, l. 2, *Min.*, au lieu de *Myn*.
P. 497, l. 2, le second *e* du premier mot grec est un *éta*, et non pas un *epsilon*.
P. 544, n. 4, l. 3, au lieu de *en*, lire *ou*.
P. 546, n. 2, lire *toû* (article grec), au lieu de *toô*.
P. 550, n. 1, supprimer le premier *nu* du second mot grec.
P. 553. La fig. 73 est à retourner.
P. 556, l. 1, lire *syriaque*.
P. 575, l. 3, lire *synagoghè*.

P. 662, l. 6. Le mot *notables,* au lieu de « aristocrates » ne caractériserait pas assez bien, à l'époque des Prophètes écrivains, *les riches,* jouisseurs, injustes, rapaces, dont la prépotence opprimait le menu peuple que les textes appellent *les malheureux, les pauvres, les humbles, les doux* : **'anawym 'ebyonym, dallym 'anyym.** (Pour le dernier mot, voir *Ps.* XXXVII, 11, dans LXX, πραεῖς, et cf. *S.Mth,* V, 5 : *mites* ; mais, chez les Prophètes, tous ces termes sont équivalemment synonymes).

P. 691. AUTEL. Ajouter : *nom et hauteur* de l'autel des dieux et de celui des héros, chez les Grecs, p. 491, avec n. 11.

P. 701. Ḫnum..., l. 1 et 5, lire *potier,* et non pas *pottier.*

P. 698. FEMME. Ajouter. ÉPOQUE ASSYRIENNE, aux VIIIe et VIIe siècles. Dans certaines circonstances, des femmes — des princesses sans doute — furent Gouverneurs de villes ou de municipes. JOHNS, *Deeds,* n°s 232, 6 ; 242, 7 ; 463, Rev. 3 ; 643, 14. ÉPOQUE NÉO-BABYLON. : par contrat scellé de son sceau, I. lègue à sa femme une esclave et ses enfants. TCL, XII, n° 36.

P. 708, *Nanâ.* Après 225, ajouter : de même, à l'époque néo-babylonienne. Voir, par ex., TCL, XIII, 137, 8-9 : propriété d'Ištar d'Erek et de Nanâ ; 139, 1-7 ; etc., etc.

P. 716. SERPENT. Recueil de documents figurés représentant des serpents entrelacés, par VAN BUREN, dans AOF, X (1935), 53-65. VAN B. estime que le motif des serpents mâle et femelle entrelacés et accouplés — quelles que soient les déités qu'ils représentent — figurent « allegorically the quintessence of all marriage. » P. 65.

Plusieurs de ces *errata,* et de quelques autres que le lecteur corrigera très facilement, sont la conséquence du mode d'impression adopté ou de certaines circonstances du moment.

PREMIÈRE PARTIE

AVANT LES TEMPS MOSAÏQUES

CHAPITRE PREMIER

LES HOMMES DE LA PRÉHISTOIRE (1)

ARTICLE PREMIER

Les Paléolithiques

Rien jusqu'à ce jour ne permet d'affirmer que l'homme ait paru sur notre globe avant les temps quaternaires ; plus exactement, avant la fin de la seconde période glaciaire. De cette époque (2)

(1) Qu'on veuille bien remarquer, dès maintenant, ces lignes du P. Mainage (*Age préhist.* 317) que nous faisons nôtres : « Tant d'obscurités enveloppent encore la mentalité religieuse de l'homme quaternaire, que l'on hésite beaucoup à risquer une synthèse nécessairement incomplète et, dans une large mesure, provisoire ».

(2) Tableau emprunté à Boule, *Grimaldi*, I, 99 (à lire de bas en haut.)

Divisions géologiques	*Phénomènes et formations géologiques*	*Animaux caractéristiques*	*Industrie humaine*	
Quaternaire — Actuel	Alluvions récentes. Tourbières. Climat voisin de l'actuel.	Espèces actuelles Animaux domestiques.	Période des métaux. Age du fer. Age du bronze. Age du cuivre. PÉRIODE NÉOLITHIQUE (pierre *polie*).	
	Couches de transition	*Cerf élaphe Castor*	*Industrie de transition*	
Quaternaire — Pleistocène — supérieur	Dépôts supérieurs des grottes. Partie supérieure du loess. Climat froid et sec. Régime des steppes.	Epoque du Renne.	Magdalénien. Sculptures, gravures et peintures ; silex taillés petits, et très variés.	Période paléolithique.
Quaternaire — Pleistocène — moyen	Dépôts de remplissage des grottes. *Loess.* Alluvions des bas niveaux ou des terrasses inférieures. Moraines de la 3[e] *grande période glaciaire.* Climat froid et humide.	Epoque du Mammouth. Mammouth. Rhinocéros à narines cloisonnées. Ours, Hyène des cavernes, ect.	Moustérien. Origine du travail de l'os. Silex ordinairement taillés sur une seule face.	Période paléolithique.
Quaternaire — Pleistocène — inférieur	Alluvions des terrasses moyennes. Tufs calcaires. Climat doux. Moraines de la 2[e] *grande période glaciaire.* Climat froid et humide.	Epoque de l'Hippopotame. Eléphant antique Rhinocéros de Merck. Hippopotame, etc.	Chelléen. Premières traces humaines indiscutables en Europe ; les beaux silex sont taillés sur les deux faces.	Période paléolithique.
Couches de transition du Forest-Bed, de Saint-Prest, de *Solilhac.* — Climat tempéré				Période paléolithique.
Tertiaire — Pliocène supérieur	Alluvions des plateaux. Moraines de la 1[re] grande extension glaciaire.	Epoque de l'Eléphant méridional. Rhinocéros étrusque, cheval de Stenon, etc.	?	

nous avons de nombreux squelettes ou fragments de squelettes humains trouvés en France, en Belgique, en Angleterre, en Suisse, en Allemagne, en Autriche, en Croatie, en Moravie, en Galilée (1). L'étude de ces restes a démontré qu'en ces régions, il existait, à ces époques reculées (2), au moins (3) *trois races principales* : « celle de *Néanderthal*, caractérisée par un front bas, par le relief des arcades sourcilières, la puissance des mâchoires et l'absence de menton (4) ; la race *négroïde* (5), prognathe, mais au front droit ; enfin la belle race de *Cro-Magnon*, représentée par la majorité des exemplaires de Grimaldi (6). »

Ces quaternaires demandaient, à peu près exclusivement, à la cueillette des fruits, à la chasse ou à la pêche ce qui était nécessaire à leurs besoins matériels. Le déplacement des hordes d'animaux rendait impossible toute habitation fixe et, par suite, on ne

(1) Nous possédons (PALÉOLITHIQUE INFÉRIEUR) les débris de deux *squelettes* (l'un de Tilbury, près Londres ; l'autre, de Galley-Hill, dans le Kent), trois *crânes* (de l'Olmo, dans la vallée de l'Arno, de Bury-St-Edmunds et de Piltdown en Angleterre), plusieurs fragments de *crânes* de La Denise (Loire) et de Crapina (Croatie), deux *mâchoires* de Mauer (Bade) et de Ehringsdorf (Weimar) ; puis (PALÉOLITHIQUE MOYEN) neuf *squelettes* entiers de La Quina (Charente), de la Ferrassie (Dordogne), du Moustier (Dordogne), de la Chapelle-aux-Saints (Corrèze), de Spy, près de Namur ; plusieurs fragments de squelette de Clichy (Seine), deux *crânes* de Mareilly (Eure), et de Bréchamp (Eure-et-Loir), cinq *mâchoires*, de Malarnaud (Ariège), d'Isturitz (Basses-Pyrénées), de Petit-Puymoyen (Charente) et quelques fragments de Shipka (Moravie). Enfin, nous avons de l'ÉPOQUE AURIGNACIENNE : cinq *squelettes* de Cro-Magnon (Dordogne) ; quatorze *squelettes* des grottes de *Grimaldi*, un *squelette* de Brünn (Moravie), un *squelette* d'Ipswich (Angleterre) ; du SOLUTRÉEN : 14 *squelettes* et les débris de 6 autres de Predmost (Moravie), le *squelette* de Laugerie-Haute, une *mâchoire* de Gourdon (Haute-Garonne) ; du MAGDALÉNIEN : 3 *squelettes* de Raymonden et de Laugerie-Basse (Dordogne), et des Hoteaux (Ain) et un certain nombre de fragments découverts en Suisse, en Allemagne et en Basse-Autriche. On ignore la date de gisement des crânes de *Néanderthal* (près Dusseldorf, en Rhénanie), et de Gibraltar. On a découvert aussi, tout récemment, un crâne et des fragments d'ossements *néanderthaliens* à El-'Amud, en *Galilée*. (Sur ce dernier point, voir RB, XXXIV (1925), 553-555. Pour le paléolithique en Syrie (Pl. I, fig. 1) et en Palestine, voir F. NEOPHYTUS, *La Préhistoire en Syrie Palestine*, dans *L'Anthropologie*, XXVIII (1917), 329-336 ; et *La Phénicie préhistorique*, par F. NEOPHYTUS et P. PALLARY, *l. c.*, XXV (1914), 1-23, spécialement pour les stations de Saïda, Beyrouth, Batroun, Alep ; P. KARGE, *Rephaïm*, 37-115.

(2) Ce que nous révéleront les coutumes des tribus paléolithiques représentera, pour nous, la forme religieuse la plus vieille du monde connue (dernière période de l'âge quaternaire), *ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas été précédée d'autres plus proches des origines de l'humanité*. (Cf. MAIN. *L'Age paléolith.*, 139-144). Inutile de rappeler que, dans cet ouvrage, nous n'avons pas à exposer ce qu'enseigne la Bible.

(3) MAIN. *Age paléol.*, p. 48.

(4) L'*homoprimigenius* de Néanderthal avait une structure et une culture très primitives mais supérieures à celles des animaux les plus parfaits. Cf. *L'Anthropologie*, XIX (1908), 214-215.

(5) Grotte des Enfants (une des Grottes de *Grimaldi*.)

(6) MAIN., *l. c.*, 46-48.

pouvait songer à la domestication des bêtes ni à l'agriculture (1). On se contenta d'abriter sous des grottes ou des huttes les foyers et les tombeaux.

Et pourtant, au fur et à mesure que se manifestaient des besoins nouveaux, des hommes se trouvaient qui, en tâtonnant d'abord, puis avec plus de sûreté, créaient des œuvres d'art (2). (Ce mot est à peine trop fort quand on l'applique à la tête de cheval hennissant (Pl. 2, fig. 2) du Mas d'Azil ou à tels polychromes d'Altamira (Pl. 1, fig. 3 et 4) (3).

Les populations paléolithiques avaient-elles des croyances religieuses précises ?

Aucun des vestiges actuellement connus ne permet de faire à cette question de réponse explicite directe, ni de rien préciser sur *les origines* de la Religion. Toutefois des faits positifs et ce que nous savons des Primitifs actuels autorisent (4) quelques conclusions probables sur la mentalité religieuse de l'époque paléolithique.

(1) Détails et Bibliogr. dans Main., *l. c.*, 89-100.

(2) L'étude comparée des « œuvres » des différents centres de culture prouve que l'art quaternaire eut un *style* ; des « écoles » existaient, par conséquent, déjà, parmi les tribus paléolithiques. Voir H. Breuil, *Etude sur les œuvres d'art de Laugerie-Basse* (in *Anthropol.*, XVIII, 10 et suiv.) et du même, *Exemples de figures dégénérées et stylisées de l'époque du Renne* (in *Congrès de Monaco*, 1906, t. 1, 394 et suiv. Récemment, G.-H. Luquet, *Le réalisme dans l'art paléolithique* (Anthropologie, XXXIII, 17-48.)

(3) On connaît des milliers d'images dessinées sur des parois de grottes de France et d'Espagne. Voir *La caverne d'Altamira, a Sentillane*, par E. Cartailhac et H. Breuil, in-4°, Monaco 1906.

(4) Les études ethnologiques nous font connaître la vie des « primitifs » actuels. Avons-nous le droit d'admettre que leur *mentalité* correspond, plus ou moins fidèlement, à celle des Primitifs quaternaires ? Il semble que, *mutatis mutandis*, on puisse l'admettre. Cette question est étudiée avec soin par Main., *l. c.*, pp. 102-123. Il résume son opinion en ces termes : « la culture des Primitifs actuels, par des cheminements mystérieux, rejoint la culture des Primitifs de la préhistoire », pp. 122-123. En ce qui concerne la religion, il formule ses conclusions (ou plutôt sa méthode) dans les propositions suivantes :

1° Parmi les coutumes et les croyances religieuses des primitifs actuels, celles-là seules peuvent être transposées avec sécurité dans le domaine de la Préhistoire qui trouvent une pierre d'attente parmi les documents de l'Archéologie préhistorique. pp. 124 et 137 ;

2° Dans la mesure où des coutumes et des croyances religieuses sont universellement répandues parmi les Primitifs actuels, l'origine de ces croyances, de ces coutumes, avec la signification qu'elles revêtent aujourd'hui, peut être attribuée aux périodes préhistoriques, pp. 133 et 137 ;

3° S'il est avéré que le type social imprime à la religion des Primitifs actuels tel caractère nettement défini, nous serons autorisés à transposer ce caractère dans la vie religieuse du type social correspondant chez les Primitifs de la Préhistoire. pp. 135 et 137;

4° Les termes de comparaison, empruntés aux Primitifs actuels seront d'autant plus applicables aux Primitifs de la Préhistoire qu'ils auront été fournis par les cycles culturels plus anciens, pp. 137 et 139.

Le Culte et les Croyances

1. *Le lieu sacré*

Dans des grottes absolument obscures, d'un accès extrêmement difficile ou même dangereux, on a eu l'extraordinaire surprise de découvrir, le plus souvent loin de l'entrée (à 70., à 75 m., à 150 m. ou plus (Pl. 2, fig. 5 et 6), de l'orifice) (1) des gravures et des peintures d'une finesse remarquable. Ces dessins consistent, soit en représentations humaines ou anthropoïdes (relativement rares à l'époque quaternaire, par rapport aux autres images), animales, végétales ; soit en ornements géométriques ou bien en des images dont la stylisation est trop avancée pour pouvoir se rattacher à aucune de ces catégories(2). C'étaient des représentations semblables qui décoraient les instruments usuels des Paléolithiques, quand ces ornementations ne devaient pas nuire à la destination technique d'une arme ou d'un outil. (On a étudié, jusqu'à présent, plus de cinquante grottes ornées (3).

Dans les Pyrénées de la Haute-Garonne, un gros ruisseau sort de la montagne, près de Montespan. Il faut passer par ce trou, pour pénétrer dans la grotte (4), remonter le ruisseau, dans l'eau jusqu'à la ceinture et sous un plafond tellement surbaissé que, parfois, la tête seule du nageur peut émerger. On est à plusieurs centaines de mètres sous terre. On traverse ensuite une galerie sans eau de 200 m. de long sur 5 m. de large et 4 m. de haut. Après avoir franchi un coude brusque, on se trouve dans une autre galerie. Or, dans un renflement de celle-ci, on découvrit un silex taillé et, contre une paroi, une statue d'ours en argile (5), conservée à travers des millénaires parce que le lieu est « inaccessible » et l'atmosphère absolu-

(1) On a remarqué que les gravures et les peintures les plus récentes de l'âge quaternaire tendent à se rapprocher de l'orifice des cavernes ; les plus anciennes sont, *le plus souvent*, dans les parties les plus retirées et de plus difficile accès.

(2) Voir la classification détaillée de Main., note 37, pp. 223-228.

(3) En France, une vingtaine au moins ; 29 en Espagne. Le comte Begouen et l'abbé Breuil, en collaboration, écrivaient récemment (*Revue anthropologique*, XLIV (1934) 119 — après avoir parlé des figures diverses qui attestent des cérémonies, la magie de la reproduction, la croyance à des êtres spirituels mi-humains, mi-animaux — que deux groupes de figurations hybrides d'une grotte « semblent accueillir l'arrivant qui voudrait pénétrer dans le couloir secret et mystérieux montant à la célèbre figure gravée et peinte du grand « *Sorcier* » ou « *Dieu* » qui domine toute la vallée et semble présider.

(4) Découverte et scientifiquement étudiée par Norbert Casteret, en 1932 et 1933.

(5) En 1913, le comte Begouen et ses fils avaient découvert un modelage préhistorique semblable, dans la grotte Tuc d'Audoubert, dans les Pyrénées ariégeoises. Pour y parvenir, il faut, après avoir pénétré dans l'antre, faire un trajet en canot sur une rivière sou-

ment « immuable » ; un peu plus loin, des chevaux en relief (1), deux grands lions en argile ; au total, une trentaine de moulages dont plusieurs, véritables statues, ont plus de 1 m. ; en outre, des gravures et emblèmes mystérieux, et enfin une cinquantaine de dessins d'animaux divers, profondément gravés sur les parois rocheuses. Tous ces animaux sont représentés avec un réalisme saisissant (2). Dans un autre renflement de couloir, une statue d'ours acéphale, en argile, de 1 m. 10 de long sur 0 m. 60 de haut, dans l'attitude du sphinx de Gizeh. Il ne porta jamais de tête, car la section du cou est patinée comme le reste du corps. Les ruissellements de la voûte ont recouvert cette statue d'une pellicule de chalcite très dure (3). Les fentes de la roche avaient été soigneusement colmatées avec de la glaise, et les parois reçurent alors une infinité de petits travaux faits de glaise pétrie ; telles, une boulette aplatie maintenant un joli silex taillé en double grattoir, une autre reproduisant, en contour découpé, une tête de cheval vue de profil. Plusieurs de ces petites œuvres sont recouvertes d'une pellicule de stalagmite (4).

Dans la grotte de Labastide (5), à 200 m. de l'entrée, sur la surface plane d'un énorme rocher détaché de la voûte, un très grand cheval est gravé au trait et peint en rouge ; la crinière et les sabots sont seuls peints en noir (6). La tête est à 3 m. au-dessus du sol. A 200 m. de l'entrée se trouvent deux grands cercles analogues à des cromlechs. A l'intérieur, il y a des charbons, des ossements calcinés, des mâchoires et des dents de cheval, des silex taillés, des pointes de sagaie en bois de renne et plusieurs plaquettes calcaires portant de fines gravures de chevaux, rennes, bisons, mammouths et une tête d'ours. Toutes ces tablettes étaient posées à terre, la face tournée vers le sol, ce qui doit correspondre à un rite, puisque cela a été remarqué dans d'autres grottes (7).

terraine, des escalades à l'échelle de corde, des reptations dans des couloirs bas. CASTERET, *Dix Ans sous Terre*, 44.

(1) De même dans la grotte de Labastide — explorée en 1932, par CASTERET — aux confins de la Haute-Garonne et des Hautes-Pyrénées, sur la paroi de la voûte est gravée une tête de lion rugissant, d'un réalisme surprenant ; puis une frise de huit chevaux, de 1 mètre 50 à 2 mètres de long. Il y en a d'autres, dans d'autres parties de cette caverne : ils sont de facture semblable.

(2) CASTERET, 39-44.

(3) CASTERET, 49-50.

(4) L. c., 54-55.

(5) Voir n. 1.

(6) Il s'agit de couleurs obtenues avec des matières minérales communes, broyées et rendues indélébiles en les mélangeant avec de l'eau ou de la graisse animale.

(7) CASTERET, *Dix Ans sous Terre*, 78-79, que nous avons reproduit textuellement. Dans

A *Cova negra*, en Espagne, la grotte forme d'abord une jolie salle ronde, ornée de colonnes naturelles, puis se continue en un couloir consistant en une suite de culs-de-sac de plus en plus exigus. Or les dessins ne se trouvent pas dans la salle ; ils sont blottis dans un des replis du couloir. A *la Clotilde* de Santa Isabel (1), en Espagne, la salle principale mesure 88 m. de longueur et se prolonge en un très long couloir dans lequel on ne peut s'engager qu'à genoux ; au delà de 80 m. de l'entrée, on discerne, sur le plafond, de grossières figures de bœufs, une tête de « lion des cavernes » et deux signes cabalistiques. A Font-de-Gaume (Dordogne), la grotte, large de 2 ou 3 mètres, paraît se terminer par une salle étroite et sans issue. Pourtant, deux étroits pertuis s'ouvrent : l'un à droite, derrière quelques draperies de chalcite et au ras du sol ; l'autre à gauche et en face, à 1 m. 50 de hauteur, véritable chatière où des personnes de moyenne corpulence ne passent qu'avec difficulté (2) », c'est derrière cet étroit guichet que s'étalent les peintures (Pl. 3, fig. 7) (2).

Pour exécuter les splendides images polychromes (Pl. xx, fig. 12) sur le plafond d'*Altamira*, l'artiste a dû fléchir les genoux, s'asseoir ou même se coucher par terre (3).

Les Paléolithiques ont exécuté leurs dessins, quelquefois à une hauteur difficilement accessible : à *la Loja* (Espagne), six figures (4) de bœufs sont gravées à 6 m. au-dessus du sol, au sommet d'une pyramide de stalagmites (Pl. 2 : 4 et Pl. 4 : 8).

Or les Primitifs modernes font des dessins analogues dans un but religieux. Par exemple, les anciens Bushmens dessinaient, sur un point central de la caverne habitée par le chef, des images sacrées ; et cette caverne était, pour la tribu, le symbole de sa gloire (5). Dans la plupart des cas, ces images peintes, gravées ou sculptées par les Primitifs de nos jours sur les flancs des rochers, ou bien encore sur les objets usuels, revêtent une signification religieuse : elles interviennent, soit dans les cérémonies de l'initiation, soit pour l'accom-

ce volume, très sobre, mais de lecture passionnante, l'auteur décrit à peu près exclusivement les découvertes dont il fut le héros.

(1) A. del Rio, H. Breuil et L. Sierra, *Les Cavernes de la Région cantabrique*. (In-4°, Monaco, 1911), p. 40-46 ; cf. Pl. XXIV et XXX.

(a) L. Capitan, H. Breuil et D. Peyrony, *La Caverne de Font-de-Gaume, aux Eyzies*. (In-4°, Monaco, 1910), p. 22.

(2) Impressionnante description de la Grotte de *la Pileta*. (H. Breuil, H. Obermayer et Willogby Verner, *La Pileta*. In-4°, Monaco, 1915, p. 1-15. Voir la pl. II.

(3) C'est, du moins, cette position que doit prendre quiconque veut distinguer et comprendre ses fresques.

(4) *Cavernes cantabrique*, p. 53-59 ; pl. XLIX.

(5) *Altamira*, p. 173-199. On y trouvera d'autres faits analogues.

plissement d'autres rites, en Australie, chez les Peaux-Rouges et ailleurs.

De ce qui précède il paraît légitime de conclure :

1° Que l'art dont nous venons de parler, étroitement subordonné à la religion, est l'expression même du sentiment religieux et que, loin d'être abandonné au caprice individuel, il fut, dans toute la force du terme, une fonction sociale ayant ses représentants attitrés, ses maîtres, ses docteurs, puisque, des confins de l'Allemagne aux Pyrénées espagnoles, il traversa les mêmes phases, usa des mêmes procédés, des mêmes techniques (1) ; 2° que ces grottes *d'accès si malaisé*, ornées de *dessins religieux* exécutés quelquefois *dans des sortes de niches*, ou bien — souvent — *à une hauteur difficile à atteindre*, (Pl. 4 et 5, fig. 9, 10, 11) ne peuvent être que des lieux sacrés, où « le prêtre » (2), seul sans doute, pénétrait.

Les *Khonds* des Indes anglaises n'ont pas de temple ou maison spéciale réservée au culte. Le pied d'un gros arbre, un endroit retiré dans la forêt, une clairière, une pierre, un rocher aux formes bizarres sont ordinairement le « temple » choisi pour accomplir les rites traditionnels (3).

Les *Bakerewe* de la plus grande île du lac Victoria Nyanza n'ont pour temples que des bouquets d'arbres deux fois séculaires, à la garde desquels sont commis des hommes spéciaux appelés les *mousiba*. On rencontre de ces bouquets d'arbres un peu partout, sur les collines, au bord du lac. Malheur à quiconque ose y pénétrer avec des intentions sacrilèges, comme d'y couper une branche, d'y faire du bois ! Il meurt sur place. Ces bois sacrés, fourrés impénétrables, sont le refuge des plus hideuses bêtes du pays : hyènes, serpents, tigres, C'est là qu'a lieu le vrai sacrifice (4).

Le nègre Mounyangwesi accomplit les rites de son culte au *kigabiro* ou *lieu, local, où se font les offrandes*. Généralement, le *kigabiro* est devant la demeure familiale, à l'entrée, visible pour tout le monde. C'est là qu'on place ce qui revient aux ancêtres soit des victimes sanglantes, soit des simples offrandes ou libations. Le *kigabiro* est une sorte de hutte, ou mieux de hutte en miniature (5).

(1) Nous citons presque textuellement MAINAGE, p. 227-240.
(2) Ou le sorcier. Voir § 4 : *Le Personnel sacré*.
(3) *Anthropos*, VII, 656-657.
(4) R. P. HUREL, dans *Anthropos*, VI (1911), 90.
(5) *Anthropos*, XX, 205-206.

2. *Objets du culte*

Les dieux les plus célèbres furent primitivement des dieux locaux. A tel endroit, se trouvait une roche, un arbre, une source, une montagne qui paraissaient révéler plus particulièrement la puissance mystérieuse de la nature : les chasseurs, les pâtres, puis les cultivateurs vinrent y honorer les manifestations de cette puissance qui produisait la fertilité, la fécondité du sol ; ils y adoraient, ils y priaent, ils y apportaient des offrandes qu'ils plaçaient sur un « autel ». Le jour vint où un temple y fut bâti, un sacerdoce institué. Si les dévots de ce lieu sacré réussirent à imposer leur pouvoir, leur dieu grandit d'autant.

Les animaux. — Les images d'animaux paraissent constituer l'objet principal ou le centre du culte. On ne saurait expliquer autrement, semble-t-il, qu'elles soient dissimulées dans les replis des grottes, comme en des sortes de niches (1). Il semble aussi que c'étaient des cérémonies religieuses qu'accomplissaient, revêtus de certains masques et d'autres déguisements zoomorphiques (2), les Paléolithiques comme les Primitifs de nos jours. Mais dans ce culte et ces cérémonies, le caractère magique et le caractère religieux s'entremêlaient ; et il est bien possible que, la plupart du temps, le premier étouffât l'autre. Dans la persuasion où l'on était que l'image est le substitut de la réalité, munie de pouvoirs équivalant à ceux de la chose figurée, les hommes incisaient sur leurs instruments, leurs armes, etc., des images d'animaux dont ils s'assuraient ainsi la force magique. Ils figuraient, en des danses ou autres cérémonies, le résultat qu'ils désiraient obtenir, et pratiquaient des rites de conjuration pour éloigner ou détruire les êtres nuisibles.

Les eaux. — Dans le Delta du Niger, les Primitifs faisaient, annuellement, le sacrifice d'une jeune fille aux esprits des eaux pour le succès du commerce (3). Dans l'Afrique orientale, les habitants de Zigoua répondirent à Mgr Leroy, qui leur reprochait de boire de l'eau saumâtre : « Ayant trouvé de l'eau, nous avons eu peur de l'esprit qui la garde, car nous l'avons mise à découvert sans sa permission, et nul d'entre nous n'ose en prendre (4). »

(1) Voir les faits cités au § 1 et d'autres énumérés dans Casteret, 99-100.
(2) Voir les faits colligés par Mainage, *l. c.*, pp. 297-314.
(3) Nassau, *Fetishism in Africa*, p. 93, cité par Mgr Leroy, *Relig.*, 351.
(4) A. Bros, *Relig.*, p. 32.

On sait que, dans la Grèce archaïque, chaque contrée avait déifié quelque fleuve ; et, à l'origine, les Muses étaient des nymphes des eaux (1).

Les pierres. — Les Primitifs de Patagonie honorent de grosses pierres isolées. On a constaté des faits semblables en Laponie.

Les seuls monuments érigés à la divinité par les *Khonds* des Indes anglaises sont « des pierres longues et aiguës qu'on rencontre près des villages, sous les gros arbres, et même en pleine forêt. Actuellement, parmi cette population, les uns croient que ces monuments commémorent leurs ancêtres ; d'autres disent que leurs divinités sont dessus ou dessous. Le *Khond* a un grand respect pour ces pierres. Il les salue religieusement ».

Parfois, on rencontre aussi de petits tas de pierres, le long des sentiers ou aux détours des chemins. En passant, le Khond se baisse et ajoute un petit caillou au tas (2).

Les Hottentots rattachent au culte des ancêtres les honneurs qu'ils rendent à des monceaux de pierres. Sur les collines de la Tartarie, des tas de pierres analogues sont objet de culte (3). Chez les Zoulou de l'Afrique du Sud, on rencontre de petits tas de cailloux jetés par des voyageurs à certains endroits escarpés et dangereux. Quiconque passe par là ajoute au tas une petite pierre en disant : Dieu, aide-moi ! ou bien : Dieu donne-moi la force (4) !

Dans la vallée de l'Indus, à Mohenjo Daro et à Harappa, le culte des pierres est incontestable, vers le 4e millénaire avant notre ère (5). Parmi ces pierres, les unes sont des *lingas* ou *phallus* et les autres, plus rares semble-t-il, des *yonî* ou organes féminins correspondants (6). On les considère comme des gardiens divins qui protègent les champs et les « villages » contre les esprits malfaisants. D'autres pierres, de deux à trois pieds de haut, ressemblent assez aux précédentes ; il est possible qu'elles soient phalliques, mais elles ont une forme évoluée (7).

(1) Voir, par ex., Wilamowitz-Moellendorff, *Glaube der Hellenen*, t. I, 251, n. 1 ; O. Habert, *Revue du Clergé franc.* (1911), 288, 2, et 394.

(2) *Anthropos*, VII, 657-658.

(3) Le lazariste Gabet, qui signalait le fait en 1868, suggérait à une époque où l'on ne s'occupait guère de religions comparées — que ce culte pouvait bien avoir des analogies avec celui des *bamôth* de la Bible. (*Annal. Propag. Foi*, 1868, n° 116). Voir Bros, p. 109 !

(4) Cit. de Mgr Leroy, *Relig.*, p. 293.

(5) John Marshall, *Mohenjo Daro*, and the Indus Civilisation (3 vol., London, 1931), t. I, p. 58 et suiv. du chap. v, signé par l'éditeur J. Marshall.

(6) *L. c.*, p. 59-60, avec photos, Pl. XIII et XIV.

(7) Cf., *l. c.*, 60-61.

Au Gabon, au Congo, à Angola, il y a, sur les routes, au bord des rivières ou des lacs, certains points que l'on croit consacrés par une influence surnaturelle qui s'est manifestée dans quelque circonstance frappante. Là, chaque passant, voyageur, pagayeur de pirogue, jette une pierre, croyant honorer ainsi l'esprit de la terre et se le rendre favorable. (Au lieu d'un caillou, on peut jeter une brindille, une feuille.) A la longue, il se fait ainsi des tas semblables à ceux des Zoulou. Les Wa-nyamwézi ont la même pratique ; elle s'adresse à l'esprit des morts (1). Chez les Massaï de l'Afrique orientale, lorsque meurt un Voyant, un Ancien, un homme riche, un grand guerrier ou un grand chef, on place au-dessus de l'endroit où il a été enterré des pierres auxquelles, dans la suite, tout passant doit jeter un caillou (2).

En Arabie, un des rites que doivent accomplir les pèlerins de la Mecque consiste à jeter des cailloux, sept par sept, jusqu'à 49, à un endroit où l'on prétend que le démon tenta Abraham (3).

Les arbres. — Au pays de Moab, l'arbre (olivier, térébinthe, chêne...) qui se trouve à côté d'un sanctuaire, n'est indépendant, ni dans son origine, ni dans ses fonctions, du lieu sacré ou *wély* (4) qui le fait pousser, le vivifie et le protège. Les indigènes sont convaincus que ses feuilles appliquées sur un membre malade le guérissent (5).

Au centre de l'Afrique, on adore les arbres ; on leur offre des sacrifices. De même en Guinée. A Widah, chez les Achanti de la région du Niger, on leur offre des aliments. En Patagonie, les branches de certaines essences sont toujours couvertes d'offrandes (6).

Chez les Kikouya de l'Afrique centrale, les candidats à la circoncision vont, la veille de la cérémonie, faire une visite à « l'arbre sacré », « l'arbre de Dieu », « le temple du pays », dans le but de dire à Dieu qu'ils vont être promus à la virilité (7).

En Abyssinie, chaque famille possède un arbre qui est son dieu tutélaire ; une fois par an, elle lui immole des bœufs et des brebis.

(1) Leroy, 306-307.

(2) *Ibid.*, 395.

(3) Carra de Vaux, *Doctrine de l'Islam*, 127.

(4) Etre spirituel ou âme d'un mort ami d'Allah, qui, en vertu d'un privilège divin, peut entrer en relation avec les humains pour leur nuire ou les secourir. D'après Jaussen, *Moab*, 294-295.

(5) Id., *ibid.*

(6) Nous citons à peu près textuellement l'abbé Bros, 107-108.

(7) R. P. Cayzac, dans *Anthropos*, t. V, 312.

Certains arbres sont considérés comme possédés du démon ; d'autres au contraire sont appelés *abbo*, du nom d'une ancienne divinité abyssine. Quelques arbres sont devenus des sanctuaires célèbres vers lesquels on vient de très loin en pèlerinage : de grandes caisses suspendues à leurs branches reçoivent les aumônes des pèlerins (1).

Au pays de Moab, les Arabes vénèrent des arbres qui ne sont en relation avec aucun sanctuaire, mais qui se trouvent près d'une source, sur une colline ou au sommet d'une montagne : tel, ce térébinthe sacré, touffu, des environs de Kérak, auquel de nombreux fidèles font leurs dévotions. On est convaincu que le *wély* réside dans les branches et les feuilles de l'arbre, et non pas dans le sol couvert de son ombre (2).

A Ceylan, l'arbre et le plateau qu'il domine sont également considérés comme sacrés ; on ne peut en approcher qu'avec respect et la tête découverte. Chacun y apporte ses présents, selon sa dévotion et ses moyens. Les uns fournissent l'huile pour y entretenir, à certains jours, une lampe allumée ; les autres offrent des fleurs ou des feuilles de cocotier, tressées avec art, qu'on suspend aux branches sacrées. Plusieurs y déposent du riz cuit pour en faire hommage à celui de qui ils présument l'avoir reçu et pour le distribuer ensuite aux pauvres du pays (3).

Il semble bien que certains sceaux de Harappa et de Mohenjo-Daro, dans la vallée de l'Indus, révèlent l'existence d'un culte des arbres, s'adressant tantôt à l'arbre lui-même, tantôt à l'esprit de l'arbre représenté sous forme humaine (4).

Au pays du Moab, les malades vont dormir à l'ombre des arbres sacrés afin d'obtenir leur guérison. Ils attachent aux branches l'étoffe qui couvrait l'organe atteint, parce qu'ils croient y attacher par le fait même le mal. Les lambeaux d'étoffe sont quelquefois la simple attestation d'un pèlerinage accompli (5).

3. *Le grand Inconnu*

Parmi ceux des Primitifs actuels qui sont encore au degré de civilisation le plus bas, semble-t-il — tels les Zounis, les Bantous,

(1) Bros (p. 108), citant le cardinal Massaja.
(2) Jaussen, *l. c.*, 330 et s.
(3) Bros, 109.
(4) Marshall, *Mohenjo-Daro*, t. I, 63-65 ; particulièrement, Pl. XII, n° 18.
(5) Cf. Jaussen, *l. c.*, 330-333.

les tribus du sud-est de l'Australie — on peut découvrir (1), au delà des pratiques magiques, l'idée d'un Etre qui est le maître de toutes choses, de qui tout dépend (2). Plusieurs de ces Primitifs, par exemple en Californie et en Australie centrale, admettent que cet Etre a une ou même plusieurs femmes (3).

Chez les Bantous, cet Etre est, suivant les tribus, *Celui qui parle, qui agit, qui arrange* (4), ou *Celui qui a autorité, puissance*, Leza, ou bien *Celui qui donne la vie*, ou enfin *Celui d'en Haut* (5). Mais ce Dieu ne s'occupe pas des Bantous et les Bantous ne s'occupent pas de lui (6).

Toutefois, le Noir s'adresse à lui quelquefois, mais très rarement (7).

Pour les Négrilles, Dieu n'est pas le Maître terrible des Bantous : « Quand il voit que nous avons besoin de lui beaucoup, alors il vient, car... il n'oublie pas. » Et il se manifeste soit par l'arc-en-ciel, s'il apparaît soudain par temps clair après un violent orage, du côté de l'Orient, soit en songe sous la forme d'un éléphant. Et alors on accomplit quelques rites religieux (8).

Il n'est pas arbitraire d'admettre quelque chose de semblable parmi les Paléolithiques : leurs rites magiques recouvraient peut-être l'idée plus ancienne d'un Etre suprême (9).

(1) Schmidt, *Origine de l'idée de Dieu*, 61 et s. Le P. C. Tastevin ne doute pas du « monothéisme foncier et vivant » des Primitifs. (*Rev. d'Ethnographie*) n° 30 (n. s.) 121.

(2) Leur conception de l'Etre suprême serait même supéroeure à celle d'autres peuplades de cycle culturel plus élevé.

(3) van der Leeuw, *Phänomenologie*, 146-147 (référ.).

(4) *Ny-ambé, Amy-ambye, Nz-ambi*, mots constitués avec le préfixe *ani* ou *ni*, et *ambo* : dire, faire, arranger, façonner. Trilles, p. 64.

(5) Id., *ibid.*

(6) Les Fang de la forêt équatoriale chantent :

Yéyà, oh ! la, yéyé,
Dieu est en haut, l'homme est en bas.
Yéyé, oh ! la yéyé,
Dieu c'est Dieu, l'homme c'est l'homme !
Chacun en sa maison, chacun chez soi !

(7) Id., *ibid.* et s. ; van der Leeuw, *Phänomenologie*, 146 (faits et références). *L. c.*, 77 ; voir aussi p. 87-88. D'après le R. P. A. Krummenacker, Pro-Vicaire apostolique de Douala, les Gyéli, Négrilles, chasseurs du Cameroun, ne prient pas Dieu, qu'ils appelait *Z'ambi*, « le Roi, le Chef suprême », auquel ils croient d'ailleurs, qui les a « créés » noirs et les voués à la vie en forêt comme d'autres à la vie sédentaire. (Emprunté à C. Tastevin, dans *R. des Sciences philos. et théolog.*, XXIV (1935), 284, 291 et s.). Les Pygmées ignorent la *prière* et le *sacrifice*. S'ils laissent sur place un morceau du gibier qu'ils ont tué, c'est pour leur fétiche de chasse. Ils savent que c'est « Dieu » qui les a « créés » ; mais, sur lui, ils ne savent pas grand chose. (*Rev. Sc. philos.* et *théolog.*. 1934, p. 403, citant le même Krummenacker).

(8) Trilles, *Pygmées*, 78-86, van der Leeuw, *l. c.*

(9) Inutile de dire qu'ils le concevaient bien autrement que nos philosophes du xviii[e]

Esprits bons et méchants

Les Négrilles (1) admettent l'existence d'esprits. Il en est qui, non seulement ne nuisent pas aux hommes, mais leur font du bien quelquefois. Dans ce dernier cas, ils prennent une forme ou apparence humaine plus ou moins vaporeuse. Ils se manifestent de différentes manières, surtout par des songes, afin d'indiquer les chasses heureuses, ou bien par le chant des oiseaux, ou encore par le vent qui incline les branches et les feuilles des arbres (2) dans la direction que doit suivre le chasseur (3).

Les Pygmées croient que la lune est, de temps en temps, habitée par un esprit qui vient regarder ce que font les hommes (4).

Ce sont les esprits, quand ce n'est pas Dieu lui-même, qui envoient le caméléon pour indiquer les chasses à faire.

Toutes les populations bantoues admettent aussi des esprits méchants habitant généralement sous terre et dans des contrées où il fait très froid. Il se manifestent par les fumées nauséabondes — émanations de gaz — qui planent quelquefois au-dessus des marais profonds (5).

4. *Le Personnel sacré*

On sait qu'en ethnographie le masque est presque exclusivement rituel ou utilisé à la guerre et à la chasse. Or on a découvert des masques préhistoriques gravés sur des parois de la grotte de Marsoulas (fig. 1), dans la Haute-Garonne.

Un sorcier ou magicien est gravé et peint sur une paroi de la Grotte des Trois-Frères, près de Saint-Girons, au fond d'une salle située à 500 m. de l'entrée ; la gravure est à trois mètres au-dessus du sol. Le corps est peint de couleurs rituelles, rouges et noires. Le sorcier danse, nu. Il a ganté ses mains de la peau des pattes d'un

siècle. Voir la brillante et séduisante explication de PREUSS et de SODERBLOM, résumée par VAN DER LEEUW, *Phänomenologie*, 149 et 150 ; et. ci-dessus, *Le lieu sacré*, p. 6.

(1) TRILLES, p. 125-129.

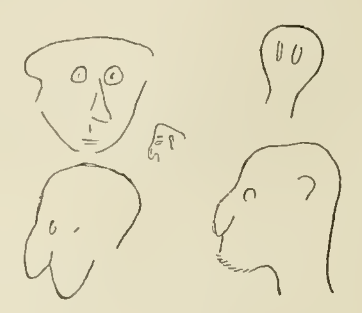
(2) Cfr. II, *Sam.*, v, 24 : » Quand tu entendras un bruit de pas dans les cimes des balsamiers, alors attaque vivement, car Yahweh sortira devant toi, pour porter des coups dans l'armée des Philistins. »

(3) TRILLES, *l. c.*, 125.

(4) Cf. *Ps.*, XIII. 2 ; ‖ LII, 3 (image anthropomorphique *analogue*, appliquée à Yahweh.)

(5) TRILLES, *l. c.*, 129-132. On n'oubliera pas que les Négrilles ne s'occupent guère que de chasse et de pêche.

lion aux griffes acérées ; il s'est affublé d'un masque avec une barbe de bison, un bec d'aigle, des yeux de chouette, des oreilles de loup et une ramure de cerf. Il s'est attaché au bas du dos une queue de cheval. Il pense avoir pris ainsi toute la force magique, toutes les qualités



Fig, 1.

physiques de ces animaux : l'audace du lion, l'acuité de vue de l'aigle pour le jour et du hibou pour la nuit, l'ouïe des loups, l'endurance du bison, la vitesse du cheval et du cerf (1). »

Ce sorcier occupe la place d'honneur dans la salle naturelle. Un peu au-dessous de lui, une longue théorie d'animaux est gravée sur la roche : lions, tigres, rennes, bisons, ours, hémiones, sur lesquels sont tracés des blessures, des flèches, des massues, bref, tous les attributs de l'envoûtement de chasse. Cet homme devait être chargé d'assurer à la tribu, par ses charmes magiques, des chasses fructueuses, une provision suffisante de viande de bison, de cheval ou de renne, de protéger la tribu contre les tigres, les lions, les ours (2).

Chez les Négritos, chez les Bantous et, on peut le dire, dans toute l'Afrique non civilisée, les fonctions sacrées sont exercées par l'ancien, le patriarche (3) ; mais il faut entendre cela en un sens spécial, car « aucun peuple africain (4) ne rend d'honneur au Dieu Créateur ou Conservateur, ne l'adore (5) au sens strict du mot et, par suite, on ne saurait parler de culte ou de prêtres au sens où les Chrétiens l'en-

(1) Description du C[te] Begouen qui, avec ses fils, découvrit cette grotte. Dans Casteret, 119.

(2) Voir Casteret, 118-120.

(3) Il convient de noter que dans la boucle du Niger, plus particulièrement, le père de famille prépare son aîné à ces fonctions.

(4) Sauf, évidemment, ceux qui ont reçu l'empreinte chrétienne ou mulsumane.

(5) Toutefois, les Pygmées et les Négrilles prient. Les prière des premiers est essentiellement une demande (Leroy, *Relig.*, p. 297 et suiv.) ; celle des seconds est un témoignage de respect et presque d'adoration. (Trilles, 90-94).

tendent. Mais le chef de la « maison » sait ce qu'on doit faire quand un enfant est né, quand il faut lui donner un nom, le préserver des multiples influences néfastes qui pourraient mettre sa vie en danger, quand il faut le soumettre aux initiations nécessaires ou le marier, de même quand il entreprend un voyage, quand un malheur le menace ou que la mort le frappe.

Avant l'institution des sacerdoces, c'était le chef : patriarche, pharaon, isag ou roi, qui offrait le sacrifice ; dans la littérature égyptienne, la formule stéréotypée du sacrifice sera : « *Oblation* — ou *sacrifice* — *que donne le pharaon* », ou bien : « *Que le pharaon soit gracieux et donne* », parce que primitivement tout sacrifice et toute oblation des particuliers devaient être offerts par le pharaon — sans cérémonies bien déterminées, puisque les Rituels n'existaient pas encore (1).

En Afrique, comme dans toutes les sociétés primitives, on attribue la maladie à certaines forces mystérieuses de la nature et à l'influence d'esprits mauvais : pour les guérir, il faut que les recettes en usage soient accompagnées de cérémonies et de pratiques religieuses, aussi les fonctions de *prêtre* et de *médecin* ne sont-elles jamais distinctes ; l'ancien est à la fois le prêtre et le médecin de sa « maison », et le mot qui, dans certaines tribus — par exemple chez les Warundi — signifie *prêtre* et *médecin*, signifie, en d'autres, *chef*, *ancien*.

Toutefois, les fonctions religieuses *publiques* sont souvent réservées à des dignitaires spéciaux. Ceux-ci ont, quelquefois, reçu en songe la révélation de leur vocation, ou bien ils ont été formés dans des sortes « d'écoles » spéciales par un parent ou par un sorcier, ou bien encore une maladie mystérieuse ou quelque autre fait personnel les ont recommandés spécialement au peuple. C'est ainsi qu'ils deviennent voyants, devins, médicastres, faiseurs de pluie.

On recourt à ces spécialistes dans les cas plus difficiles ; par exemple, quand il s'agit d'interpréter un songe, de consacrer un fétiche, de se procurer certaines amulettes, certains remèdes, d'offrir des sacrifices, de faire la pluie, d'exorciser, de présider aux initiations des adolescents (2).

(1) La tradition biblique elle-même reporte à Moïse seulement la constitution du Rituel israélite.

(2) Si l'Arc-en-ciel par lequel se manifeste la divinité apparaît à la naissance d'un garçon, le père tatoue aussitôt un arc-en-ciel sur la poitrine de l'enfant ; et celui-ci sera généralement « l'homme du culte ». (TRILLES, 81). Sur « l'homme du culte » chez les Négrilles, on trouvera des précisions et des détails, *ibid.*, p. 156-194.

En général, ces spécialistes sont réellement distincts des sorciers qui pratiquent la magie proprement dite (1).

5. *Les Fêtes*

Chez les Primitifs d'Afrique, rien n'est vraiment centralisé, ni organisé ; aussi n'y a-t-il pas de jours fixes où l'on se mette en fête pour célébrer le culte. Quand on veut « honorer, prier ou pacifier les mânes des ancêtres fondateurs de la tribu », célébrer les funérailles d'un grand chef, écarter une épidémie, une sécheresse ou d'autres malheurs qui menacent tout le monde, on se réunit à la résidence de celui qui est considéré comme le chef, ou plutôt le père de la tribu ou d'un groupement de tribus. En dehors de ces cas, chaque famille ou chaque « village » et chaque « maison » agit à sa guise : on fait des *offrandes*, des *sacrifices*, des *cérémonies rituelles* à l'occasion d'une *naissance*, d'une *initiation*, d'un *mariage*, d'un *décès*, mais non pas à des époques déterminées. Pourtant, à certains jours, qui sont considérés comme *tabous*, semble-t-il, et qui reviennent périodiquement, quelques tribus s'abstiennent de travailler, de chasser ou de pêcher, de voyager (2).

6. *Les Sacrifices*

Les nègres Munyangwesi ont plusieurs espèces de sacrifices : 1° le *kikouno*, pour faire revenir au foyer des ancêtres morts à l'étranger ; 2° le *kitambo*, pour obtenir une guérison ; 3° le *mana*, en accomplissement d'un vœu.

Dans chacun de ces sacrifices, l'indigène lui-même distingue trois parties ; 1° les cérémonies par lesquelles on dédie la victime aux mânes ; 2° l'immolation de la victime ; 3° le repas rituel ou manducation de la victime.

Mais le rite qu'on rencontre le plus souvent est la *libation* : bière de sorgho, ou bien une pâte très liquide faite avec du sorgho blanc délayé dans de l'eau. En cas de nécessité, on offre de l'eau ou même de la salive (3).

Au Soudan occidental, les *Mossi*, qui adorent le soleil, offrent de l'eau au dieu ; ils en versent à l'est pour son lever ; pour son coucher, ils en versent à l'ouest (4). Ils ont aussi des sacrifices sanglants.

(1) D'après LEROY, *l. c.*, 276-285. — BROS (*l. c.*, 169-172), nous paraît moins précis sur cette question. — Voir aussi F. BOSCH, dans *Anthropos*, XX, 203.

(2) LEROY, 295.

(3) F. BOSCH, in *Anthropos*, XX (1925), 207-208.

(4) RP. EUG. MANGIN, in *Anthropos*, X, 189.

Ils font un ou plusieurs sacrifices quand quelqu'un de la famille est malade ou part en voyage, quand il va à la chasse ou à la pêche (1). Ils sacrifient partout ; mais le bois sacré est le lieu le plus souvent choisi, avec la pierre qui sert de demeure au *kikiriga* protecteur du logis (2).

Après la cueillette, la chasse ou la pêche, le Négrille offre à la Divinité sa part (3).

Chez les *Khonds* ou peuple *Koui* des Indes anglaises, avant 1836, *Boura penou*, appelé tantôt dieu, tantôt déesse, exigeait des sacrifices humains. Ce *Boura penou* était par excellence la divinité de la race, la divinité préférée, malgré le culte terrible qu'il exigeait, parce que c'est *Boura penou* « qui a toujours maintenu unis les différents clans épars sur les montagnes pour les fondre dans une seule nationalité. Ils considéraient les sacrifices humains comme le lien de leur race. » D'autre part, les *Khonds* admettent que « la terre était originairement une masse informe et sans consistance, impropre à la culture et à l'habitation de l'homme. Or le dieu *Boura* dit : « Que le sang humain coule devant moi ! » Un enfant fut sacrifié, et le sol devint immédiatement ferme et productif. » Il devait demeurer tel, à condition que les hommes renouvelassent de temps en temps ces rites sanglants.

Ces mêmes populations offraient aussi à leurs dieux les *prémices* de leurs récoltes (4).

7. *Les Morts* (5)

On ne jetait pas les cadavres à la « voierie » ; on les ensevelissait (6), souvent à l'intérieur de la demeure, « sous un mince linceul de terre ou sous les cendres du foyer ». A la Chapelle-aux-Saints (Corrèze. — Paléolithique moyen), les troglodytes creusaient dans un sol marneux », à 0 m. 30 de profondeur, une fosse au fond de laquelle ils couchaient le cadavre. A la Ferrassie (Dordogne), une fosse fut également creusée en plein sol acheuléen, dans le même but. A Barma-Grande (*Grimaldi*, près Menton) une des sépultures aurignaciennes (fig. 2) contenait trois squelettes (homme de grande taille, femme et adolescent) étendus côte à côte.

(1) *L. c.*, 200.
(2) *L. c.*, 200.
(3) Détails dans Trilles, 94-101.
(4) R. P. Rossillon, in *Anthropos*, VII, 651-655.
(5) Sur les sépultures, voir Déchelette, *Manuel*, I, 289-302 ; cf. 301.
(6) Cf. *Grimaldi*, t. II, p. 25.

Quand il n'y a pas de fosse, on constate bien des fois que des pierres ou des os furent disposés à dessein pour soutenir ou protéger telle ou partie du corps. Ainsi à la Ferrassie, au Moustier (Dordogne), à la Grotte-des-Enfants (sépulture des deux négroïdes, sépulture de l'homme du foyer et sépulture de la femme), à Lalla-Marnia, province d'Oran (1).

Quelquefois, la squelette reposait sur une dalle (à Combe-Capelle dans la Dordogne, et à Barma-Grande), sur un lit de pierres (autre

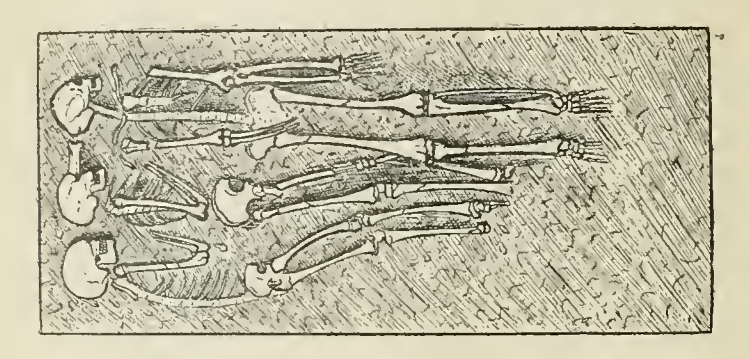


Fig. 2.

cadavre de Barma-Grande), ou était encerclé par un rempart de pierres (sépulture collective solutréenne de Predmost (Moravie).

Les squelettes étaient régulièrement couchés sur le dos ou sur le côté gauche (2) ; le plus souvent, la tête était inclinée vers la gauche, quelle que fût l'orientation du cadavre. Ordinairement, l'un au moins des deux bras était infléchi de telle sorte que la main fût ramenée vers la tête ; les jambes étaient, à quelques exceptions près, repliées de telle façon que les pieds voisinaient avec le bassin et que les genoux rejoignaient presque les coudes. Cette position du cadavre aurait eu pour but de reproduire celle de l'embryon au sein maternel et aurait signifié que le mort était rendu à la Terre-mère. Cette hypothèse trouverait une confirmation dans la découverte, à Alishar Hüyük, en Anatolie, d'un adulte mâle et d'un enfant ensevelis de cette manière dans des jarres ornées de mamelles (3).

(1) Gsell, *Hist. anc. Afr. Nord*, 270.

(2) On ne connaît que deux exceptions : l'homme de Spy (près de Namur) gît sur le côté droit ; et, à Baousso da Torre (*Grimaldi* ; cf. Déchelette. I, 298) un enfant de 15 ans est étendu sur le ventre.

(3) Cf. *R. Bibl.*, XLIII (1933), 464-465. Van der Leeuw (*Phaenomenologie*, 1933, p. 195 et s., § 24) n'a pas fait état de cette découverte. L'interprétation de ce mode de sépulture n'est pas encore définitivement établie. Voir, RB, *ibid.*. 195, n. 1.

Les observations faites dans les sépultures ou directement sur des squelettes, par exemple à Grimaldi, à Predmost, à Brünn (Moravie), aux Hoteaux (Ain) prouvent que, pour l'ensevelissement, les Paléolithiques faisaient usage de poudre rouge. On ne peut préciser s'ils *coloraient* simplement ou s'ils *saupoudraient* de rouge les corps, ou bien s'ils les ensevelissaient dans un lit d'ocre (1).

Dans les sépultures de Grimaldi, un squelette d'homme de grande stature (2) avait pour ornement de poitrine une sorte de pectoral en nasses perforées ; un autre, de haute taille aussi (3), avait autour de la tête des nasses perforées, des vertèbres de poissons, des canines de cerf percées et finement gravées de stries ; il portait un collier et un pectoral de même nature ; au niveau de la main, se trouvait une belle lame de silex, taillée en grattoir. D'autres morts de Barma-Grande portaient des ornements semblables (4).

On a trouvé à la Chapelle-aux-Saints une assez grande abondance de fragments d'os, des mâchoires, des vertèbres de Renne, une vertèbre de grand bovidé. Ce fait peut signifier qu'on célébrait des repas *funéraires*, mais on ne peut en inférer que les Paléolithiques aient rendu aux morts un *culte* au sens strict (5), c'est-à-dire impliquant qu'ils transféraient le caractère divin aux âmes désincarnées.

Les nègres *Mouniangwesi*, dans la région des grands lacs Nyanza, adressent leur culte presque exclusivement aux mânes de leurs ancêtres qu'ils localisent au centre de la terre. C'est un culte *de famille* ou de tribu ; il consiste à « invoquer les ancêtres », mais sans les regarder comme des êtres d'une nature supérieure à celle des vivants (6).

Chez les *Mossi*, quand quelqu'un est mort, on arrache un des *séko* qui ferment la cour de la case, afin que l'âme puisse passer et laisser en paix les vivants. Le cadavre est placé dans la cour. On présente au fossoyeur des chèvres ou des poules qui sont offertes par lui au mort. (Il les emporte ensuite, les tue et les mange.) Puis, le cadavre est emporté à la fosse.

Le jeune homme ou la jeune fille non mariés sont enterrés avec une vieille morte précédemment, afin que quelqu'un prenne soin d'eux dans l'autre vie (7).

Puisque les morts étaient l'objet de tels soins, c'est qu'*on croyait*

(1) Main, 166-176. *Grimaldi*, t. II, 35-44 et 47.
(2) Grotte des Enfants, dans l'Ardèche : Foyer H, (*Grimaldi* t. I, 68 et t. II, 30).
(3) Grotte de Barma Grande (*Grimaldi*, II, 32-33).
(4) Déchelette, 293-299. Cf. *Grimaldi*, II, 32-36).
(5) Sur cette question, voir Main., 191-198.
(6) F. Bosch, dans *Anthropos*, XX (1925), 200-203.
(7) Mangin, dans *Anthropos*, X. 728-732.

à leur survie et qu'on estimait que ces attentions les atteignaient dans l'au-delà. Plusieurs primitifs admettent même que chaque naissance est le retour sur terre d'un mort (1).

Notons ici quelques détails intéressants sur les idées des Pygmées relativement à ce que nous appelons *l'âme*.

Certains Bantous admettent, dans le corps, un principe vital, matériel qu'ils appellent *mutima*, et un autre, spirituel, nommé *ngeni*. Pour le Négrille, au contraire, il y a deux principes immatériels: l'un, *môlèlè*, c'est-à-dire l'« âme dans son ensemble »; l'autre, qui y est inclus, est appelé *nsie*. Au *nsie* est uni un « double » ou *genius*, le *tsí*. *Nsie* est invisible, insaisissable ; il réside dans le cœur, mais agit sur la tête où ont lieu les rêves et les manifestations surnaturelles et où vient habiter l'âme des ancêtres.

Pendant la vie, *nsie* peut involontairement, à la suite d'un charme, par exemple, ou volontairement par des actes magiques, quitter le corps pour aller se venger de ses ennemis.

Dans cet état anormal, les *nsie* sont appelés *yalé* : les errants.

A la mort, *môlèlè* se sépare de *nsie*, et le *tsí* se sépare également de *nsie* (2). Le *tsí* pénètre alors dans un descendant du mort, toujours de la même famille, du même clan ; — jamais dans une femme. Quant au *nsie*, il prend rang parmi les mânes, à condition que les sacrifices funéraires aient été offerts pour lui — sinon il serait malveillant. — Ces mânes habitent à côté des campements ; elles les accompagnent dans leurs fréquents déplacements.

Quand les vicissitudes de la mort et de la génération ont renouvelé tout le clan, celles des mânes qui ne connaissent plus personne vont, sous forme d'étoiles filantes, rejoindre les mânes des ancêtres près du « Créateur », où désormais elles sont à l'abri de la faim et de la soif (3).

ARTICLE II

Les Néolithiques

Au cours des siècles, la densité de la famille humaine s'est accrue et les hommes ont pris conscience de leurs forces. Leur intelligence est assez développée pour ouvrir au progrès ses véritables voies. Les

(1) Van der Leeuw, *Phänom.*, 195.
(2) Trilles, p. 133 et s.
(3) *Ibid.*, 136-137.

Néolithiques (pl. 5, fig. 13) attaquent les bancs géologiques, et le silex devient un objet de commerce très étendu, parce qu'il manque en bien des régions. De vastes ateliers se créent (1). Le polissage est devenu général pour aiguiser les matières dures telles que sont le silex, la jade, la diorite, etc., et leur donner une forme bien adaptée à la destination des instruments.

L'homme ne se contente plus de peaux de bêtes pour se vêtir ; il tisse les fibres des plantes et la laine. Il perfectionne sa céramique (2). Il domestique les animaux et cultive des céréales (3), acheminement vers la vie sédentaire. L'architecture commence.

En Orient (4) comme en Occident (5), on construit des enceintes : les plus simples s'élèvent sur la pointe d'un promontoire ou sur un éperon saillant ; les remparts sont, semble-t-il, tantôt simplement en terre, tantôt en pierres brutes mêlées de terre et de maçonnerie.

Le Culte et les Croyances

1. *Le lieu sacré*

Au pays de Canaan (6), par exemple à Gézer, à Megiddo (pl. 6, fig. 14 et 15), à tell es-Sâfy, s'étend une vaste esplanade sans clôture. Elle mesure, à Gézer, 25 m. 50 sur 24 m. 40. Là, près d'une '*ashérah*, pieu ou bétyle d'humbles proportions, symbole du bosquet primitif à l'ombre duquel on accomplissait les rites, se trouve, creusée de nombreuses cupules, une roche, sur laquelle on répandait le sang, les libations, les parfums. Une rainure mettait les cupules en communication avec une caverne à incinération et y amenait le sang et les libations ; de même à Jérusalem (Pl. 6, fig. 17).

En Crète aussi, au sommet du mont Youktas, il y avait un *téménos* en plein air, entouré d'un mur en appareil dit cyclopéen (7).

(1) On retrouve les puits d'où était extraite la matière première, les ateliers où des ouvriers spécialisés débitaient les blocs et fabriquaient les outils divers ; il y a même une spécialisation du travail : si, un peu partout, on préparait des lames et des grattoirs, les pièces comme les haches, par exemple, qui exigeaient le polissage, semblent être l'œuvre de techniciens et le produit de certaines régions spéciales (*Cités lac.*, I, 111-112 ; voir 118-128).

(2) De Morgan, *L'humanité préhistorique*, 87 ; Goury, *Cit. lac.*, II, 344-417.

(3) Karge, *Rephaim*, 127 et s.

(4) Vincent, *Canaan*, ch. I ; J. Jordan, *Uruk* (Dritter vorläuf. Bericht... 1932), 29-36. Sur le néolithique et l'aenéolithique en Syrie et en Palestine, voir F. Neophytus, dans L'*Anthropologie*, XXVIII (1917), 329-336.

(5) Déchelette, *Manuel*, I, 368-371 (« un grand nombre »).

(6) Cf. *Milieu bibl.*, I, 76 et s. Voir plus loin, p. 296.

(7) Dussaud, *Civilis. préhell*[2], 332.

A Gézer, au pays de Canaan, (Pl. 5 : 12 ; et fig. 3) s'élevaient sur l'enceinte sacrée huit pierres dressées ou *maṣṣêbôth* (1). La pre-

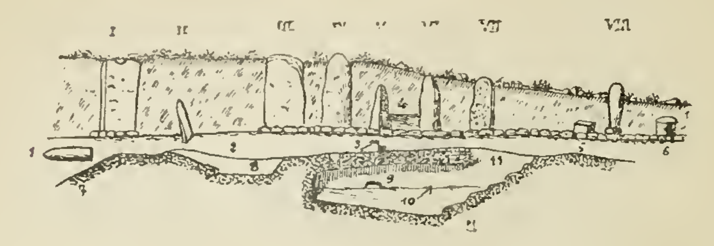


Fig. 3.

Bamah de Gezer. — 1. Petite stèle renversée. — 2. Couche d'éclats de pierres. — 3. Jarre funéraire. — 4. Autel. — 5 et 6. Tronçons. — 7. Roc. — 8. Entaille dans le roc. — 9. Ossements enfouis sous dalle. — 10. Niveau des décombres. — 11. Caverne.

mière, d'une épaisseur de 76 centim., porte une entaille à son sommet et une cupule sur son fût. La deuxième a 53 centim. d'épaisseur seulement à son sommet. Elle est régulièrement affinée, polie, patinée comme par le « frottement répété à l'infini de lèvres dévotes (2) » ou par la caresse de mains qui, pendant des siècles peut-être, l'auraient ointe d'huile (3). La quatrième est arrondie et conique. La septième est d'un tout autre calcaire que celui des précédentes, probablement en roche *malaky* (4) des environs de Jérusalem.

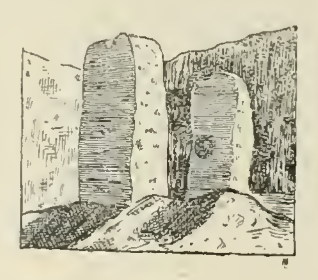


Fig. 4.

On a trouvé à *tell Ta'annak*, (fig. 4) à *tell eṣ-Ṣafy* (fig. 5 et 6)

(1) Singul. : *maṣṣêbah*.

(2) *Canaan*, p. 111. — Un auteur arabe, Ibn Jobair (cité par Godefroy Demombynes, *Le pèlerinage*, p. 41) dit : « La pierre noire, quand on la baise, a une douceur et un moelleux dont la bouche est ravie, et qui l'a touchée ne voudrait plus en détacher les lèvres. C'est là l'un des signes particuliers de la faveur divine. » Baiser la pierre noire est un acte dont doit s'acquitter tout pèlerin ; mais il est recommandé de *ne pas la lécher comme fait le vulgaire.* Référ. *l. c.*, 208 ; voir aussi Lammens, *Sanctuaires préislamiques*, p. 52.

(3) *Canaan*, p. 111.

(4) Cf. *Mil. bibl.*, t. I, 115.

et à *tell Mulesellim*, près de Mageddo (1), des *maṣṣêbôth* semblables à celles dont nous venons de parler.

La huitième *maṣṣêbah* de Gezer est engagée dans un petit socle circulaire excavé à cet effet et bâti dans la plate-forme. Il a été fa-

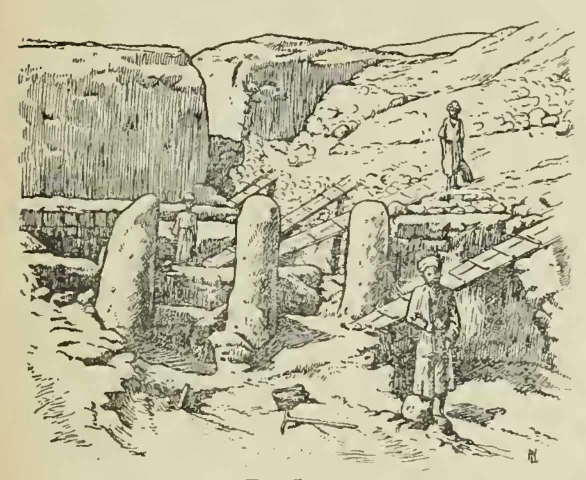


Fig. 5.
Intérieur de la *bamah* de *Tell eṣ-Ṣafy*.

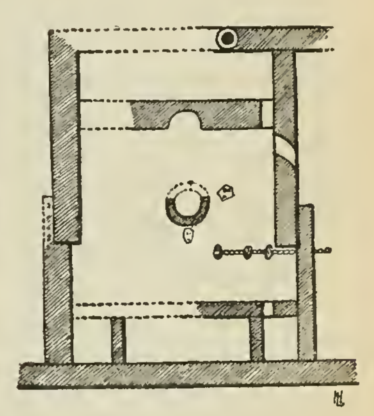


Fig. 6.
Plan de la *bamah* cananéenne de *Tell eṣ-Ṣafy*.

çonné en *phallus* ou *simulacrum Priapi*. Sur sa face occidentale sont incisées deux cupules. Les monuments analogues à cette *maṣṣêbah* sont rares (2) ; mais les emblèmes phalliques seront considérables, à partir des xxe, xviiie siècles, époque à laquelle le principe féminin, sous la forme d'Aštart, prend la prépondérance dans le culte cananéen. Et ces faits témoignent suffisamment que par ces symboles on entendait honorer l'idée de fécondité (3).

Quant aux autres *maṣṣêbôth* ou cippes de Gezer — et de même ceux que nous rencontrerons, plus tard, aux colonies phéniciennes — on ne saurait guère douter qu'ils ne soient commémoratifs de grâces obtenues, de sacrifices offerts, ou de défunts dont on veut perpétuer vivant le souvenir.

Dans aucun cas, à l'époque étudiée, il ne s'agit de bétyles aérolites se mouvant d'eux-mêmes, animés, et renfermant la divinité.

(1) Le site de Mageddo aurait été déjà habité aux environs de l'an 4000, d'après R. M. Engberg et G. Shipton. (Note de M. Meurdrac dans *Syria* XVI (1935) 92-93).

(2) Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 168, se référant à Vincent, *Canaan*, 113. Voir R. Smith, *Rel. of the Semites*2, 211 et s. ; 456 et s. On sait qu'on a trouvé une quantité de monuments semblables en Abyssinie. Ils sont quelquefois de très grandes dimensions.

(3) Figures dans *Canaan*, Pl. III et p. 169. A une époque plus récente, *kudurru* phallique reproduit par Jeremias, dans Roscher, *Lexicon mytholog.*, t. III, art. : Nebo.

Une telle conception n'est pas antérieure aux premiers siècles de notre ère.

A l'extrémité opposée à la foule des adorateurs, était le sanctuaire réservé à la divinité.

Les Cananéens vénéraient une déesse dispensatrice de la fécondité des hommes et des animaux, de la fertilité des champs et aussi, sans doute, de la volupté. Des statuettes et de petites plaques de femme, en terre cuite (1), dont le réalisme indique les fonctions, ont été trouvées dans les couches les plus profondes suméro-akkadiennes et susiennes, en Egypte, en Troade, en Cilicie (à Adalia) : c'étaient, pense-t-on, les prototypes de la déesse Ištar, l'Astarte grecque (2). On peut admettre que ces images avaient une valeur magique qui assurait la perpétuité et la prospérité de la famille et la protégeait contre les influences funestes des mauvais esprits, « particulièrement au moment des couches (3). »

Il est probable qu'à cette même époque on rendait aussi un culte à un dieu de fécondité, du moins au pays de Canaan (4).

A *Beisân*, à l'extrémité sud du temple historique (pl. XX, fig. 15), on a trouvé un bloc de basalte qui pouvait être la *maṣṣébah* (5), sur laquelle on répandait les libations (pl. XX fig. 16). Dans le bassin en basalte tout proche, une rigole amenait probablement les liquides dont on arrosait la pierre. Près de la *maṣṣébah*, quatre socles étaient peut-être destinés à recevoir les objets sacrés (6). Vers l'occident, une plate-forme à degrés faisait pendant à la *maṣṣébah*, sans qu'on ait pu encore préciser sa destination (7). D'ailleurs, elle doit être postérieure au premier établissement du lieu de culte.

A *tell es-Safy* (8), dans la partie méridionale du sanctuaire de 18 m. × 12 m., quelques réduits s'ouvraient à l'intérieur de l'enceinte sacrée. A l'extrémité opposée, dans un mur transversal, se trouvait une sorte d'abside. Derrière, il y avait une autre salle étroite. Au

(1) Peut-être fut-elle représentée vêtue, à l'origine, et nue plus tard seulement. Cf. Dussaud, *Civilis. préhellᵉ*. 368-369. D'après Glotz (*Civilis. égéen.*, 282), les deux types ont coexisté dès le temps néolithiques.

(2) de Morgan, *Human. préhistor.*, 264-266 ; *Milieu*, I, 77.

(3) Cf. Dussaud, *l. c.*, 369.

(4) On n'a découvert aucune image masculine ; par contre, de nombreux emblèmes phalliques, souvent très significatifs — simples ex-voto ou objets magiques — se trouvaient dans les ruines, au pays de Canaan, avec les Astarté les plus archaïques. Vincent, *Canaan*, 168.

(5) Sur Plan Rowe (RB, 1929, 562), 9.

(6) Contenau, *Manuel*, II, 1043.

(7) Barrois, *in* RB, 1929, 564.

(8) Cf. *Milieu*, t. I, 323. Voir ci-dessus, fig. 3 et 4.

centre de la terrasse, face à l'abside, s'élevait une construction semi-circulaire, et, à l'ouest, trois *maṣṣébôth* grossières, de 2 m. environ, étaient dressées sur des socles. Deux de ces stèles sont arrondies en cône, par le haut (Pl. 5, fig. 12).

En territoire *nabatéen*. — A Zabé'atuf (1), près de Pétra, se trouve un important lieu de culte achaïque. Il est situé en plein air, au sommet d'un piton isolé, composé de plusieurs étages de rochers, à 200 m. à pic au-dessus du cirque de la ville (2). Ce lieu sacré est constitué par une esplanade de 15 m. 40×6 m. 25, pratiquée artificiellement dans le roc. Le milieu est légèrement creusé à une trentaine de centimètres.

Ce qui frappe le plus, c'est, à l'ouest, à 2 m. 30 de la cour, l'autel gros bloc (Pl. 7 et 8, fig. 17ª, 18, 19), assez bien équarri, mesurant 2 m. 78 de long, 1 m. 87 de large et 0 m. 90 de haut. *Il ne fait qu'un avec le roc de la colline.* Un escalier de 4 degrés y mène. Le degré du haut est plus large, de manière à servir de plate-forme à l'officiant.

Aux angles S.-E., N.-E. et N.-O., on remarque des entailles et, à l'angle S.-O., un petit rebord ; tout cela destiné à soutenir quelque chose, peut-être un revêtement en bronze ou en fer (3).

A côté, se trouve un autre autel sur la roche, non régularisée cette fois. Au centre, un creux rond de 1 m. 15 de diamètre et peu profond sur le bord, mais s'abaissant vers son milieu de manière à former une sorte de cuvette d'où part un petit canal aboutissant à un bassin creusé dans la paroi nord du rocher, à côté du premier autel. C'est là, évidemment, qu'on égorgeait les victimes.

Ce lieu de culte doit remonter à l'époque des *Iduméens nomades*. Il aura été retouché après l'arrivée des Nabatéens dans le pays, au cours du Iᵉʳ siècle avant Jésus-Christ. A el-Hubzeh (Pl. 9) (4), au sommet d'une paroi énorme de grès multicolore s'infléchissant vers le N.-E. et couronné par une série de « crénaux » rocheux, se trouve une sorte de plateau vallonné. Là, un chemin contourne un vallon et descend à une esplanade A du croquis. Sur ses côtés, des bassins ; un canal dans le fond, et une sorte d'estrade à l'extrémité septentrio-

(1) SAVIGNAC, dans *RB*, 1903, 281-284 (nous le résumons, simplement) ; KAMMERER, p. 422 et suiv.

(2) « En plusieurs endroits subsistent quelques marches des anciens escaliers taillés dans le roc et destinés à faciliter la montée, lorsque la pente devenait trop raide ». SAVIGNAC, p. 281.

(3) D'après SAVIGNAC, p. 283. Ce revêtement de l'autel fait songer à celui de l'autel des holocaustes, à Jérusalem.

(4) Nous empruntons presque textuellement cette description à V. MOLLOY et COLUNGA, dans *RB*, 1906, 582-587.

nale. A un niveau légèrement inférieur, se trouve en B, une autre plate-forme évidée du roc, avec, au N., une cavité circulaire. Tout autour, le rocher a été aplani avec soin ; en face, il offre une surface lisse sillonnée de canaux groupés deux à deux, F, qui débouchent dans le vide sur la crête abrupte, à peu près au-dessus d'un grand tombeau « corinthien ».

Vers le centre du plateau, un mamelon C un peu plus accentué porte à son sommet des traces d'aplanissement et d'entailles.

L'installation D, la plus spacieuse du plateau, comprend trois plates-formes inégales, creusées dans le roc à des profondeurs différentes, mais en communication entre elles. Un bassin aménagé dans ce qui semblerait un escalier d'accès et un canal ouvert dans l'angle N.-E. attestent un emploi usuel de l'eau (1) en cet endroit.

Bien en relief sur son socle rocheux, s'élève un autel, E, avec large escalier à l'orient et canal disposé avec soin autour de cette plate-forme.

Le « sanctuaire » de Petra est un véritable haut-lieu, *bâmâh*, situé sur un rocher escarpé, isolé du reste de la colline. On accédait à Zabé'atuf par une esplanade ornée de deux obélisques (2) et suivie d'une autre cour au fond de laquelle s'élevait l'autel où étaient très probablement consumés les holocaustes (les victimes avaient été précédemment immolées sur un rocher brut) (3).

Le sanctuaire de *Hégra* est taillé tout entier dans le roc et précédé d'une entrée monumentale. Un magot sculpté à droite de la porte invite à entrer. Aux abords du sanctuaire, de nombreuses niches sont incisées dans la paroi du rocher et dédiées aux diverses divinités. L'objet le plus caractéristique du culte est une sorte de colonne, la *mesgidâ* (« endroit où l'on adore »), gravée sur un rocher et portant une inscription qui invite à se souvenir de tel ou tel dieu (4).

Les Morts (5)

Le « culte » des morts s'affirme sous des formes diverses : les sépultures sont maintenant très nombreuses et extrêmement variées.

(1) Pour l'approvisionnement d'eau, un vaste réservoir avait été créé par un barrage puissant et des murs supportant une voûte dont les arcs subsistent encore.

(2) Elles ont le même sens que les colonnes qui précèdent l'entrée des temples des Egyptiens, des Phéniciens et des Juifs.

(3) Tous les Sémites ont pensé que l'on ne doit pas sacrifier sur un autel dressé avec le fer. Savignac, dans RB, 1903 : *Le Haut lieu de Pétra*, 287.

(4) Voir *Cil. lac.*, II, 434-518.

(5) Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, 280 ss ; 450 2 s.

« D'une manière générale, on peut dire que la demeure des morts est établie sur le modèle de celle des vivants, mais avec des matériaux solides, de nature à protéger la tombe contre la profanation et contre toute vraisemblance de destruction (1). »

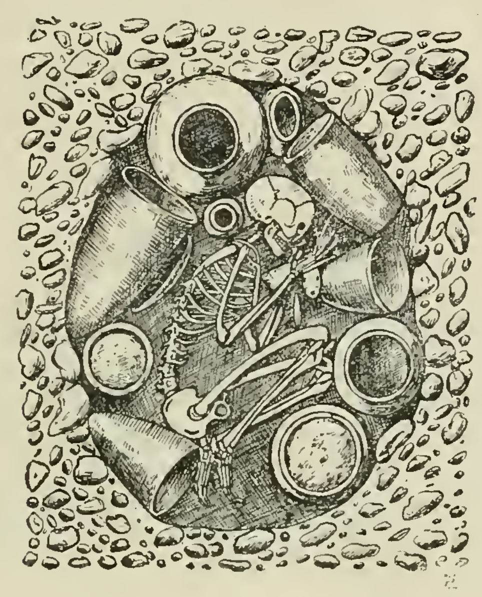


Fig. 7.
Sépulture néolithique d'*El-Amrah*, Egypte.

L'usage paléolithique (2) persiste encore au début du néolithique d'ensevelir les morts *dans leur habitat*, par exemple en Alsace : sépultures de Stürzheim, de Mundolsheim, d'Oberschäfolsheim (3).

Quelquefois, le mort était déposé dans une *fosse creusée en pleine terre* (fig. 7) ; le cadavre, par exemple en Gaule, et surtout en Allemagne, n'a pas d'enveloppe protectrice, ou bien, en Egypte surtout, il est cousu dans une peau d'antilope ou de gazelle (4).

De nombreuses *sépultures dites en coffres* se présentent sous la

(1) Déchelette, *l. c.*, 373.
(2) *L. c.*, 300, 301.
(3) *Cit. lacustres*, 439.
(4) Les tombes ont ces caractères généraux à Byblos (Montet, *Byblos*, 239, s.), à Lakish (*Canaan*, 220-222), à Moussian, qui est à l'O. et à 150 km. de Suse, *Délég. Perse*, t. VIII, 72-92 (Pour Suse, voir RA, VII, 5-6) ; en Egypte, à El-Amrah (de Morgan, *Recherches orig. Eg.*, t. I, 84-86), à djebel el-Tarif, à Karnak et à el-Cheik-Salam (*l. c.*, 86-89), à Tuh-Kawamil (*l. c.*, t. II, 123).

forme de caissons composés de quatre dalles plates posées de champ, et d'une cinquième formant couvercle. Elles se rencontrent en pleine terre et sont réunies en véritables nécropoles. Citons celles de l'île de Thinic, en Morbihan, où il y avait vingt-sept coffres, renfermant tantôt un, tantôt deux ou même quatre corps, généralement superposés et repliés, et le mobilier courant en silex ; citons encore celles de Pons, dans la Charente ; de Font, dans la Maurienne ; de Chamblande, près de Lausanne ; de Bois-l'Abbé, en Meurthe-et-Moselle.

On ensevelissait également *dans des grottes naturelles*. Quelquefois, chaque individu était placé dans une anfractuosité de la grotte, par exemple à Maron, en Meurthe-et-Moselle ; ou bien plusieurs cadavres étaient inhumés dans une même caverne ; au lieu d'être ensevelis dans la couche de terre de la grotte, ils étaient déposés à même le sol. Après chaque inhumation, on fermait la grotte avec des blocs de pierre ou des troncs d'arbres, pour mettre les corps hors de l'atteinte des animaux, ainsi faisait-on à la grotte du Géant, près de Toul, et à celle de Cravanche, près de Belfort. Un dernier aspect que prennent les grottes sépulcrales naturelles est celui d'*ossuaires* « destinés à recevoir les restes de corps, ensevelis probablement ailleurs et transportés là après complète dissolution des chairs (1). » Citons la Grotte des Enfants, à Soyons, dans l'Ardèche ; la grotte de Grabels, près de Montpellier. Les ossuaires étaient peut-être des espèces de « fosses communes » où l'on transportait les ossements afin de faire place à d'autres cadavres dans le lieu habituel de la sépulture première normale.

On ensevelissait aussi les morts dans des *excavations* ou *grottes artificielles*. Les *puits de mines de silex* furent parfois utilisés ; tel celui de Cumières, dans la Meuse où l'on trouva dix-neuf squelettes d'hommes, femmes et enfants qui avaient été, à diverses époques, étendus dans le puits ; tels encore les dix puits de Tours-sur-Marne, dans la Marne, et celui de Cabrières, près d'Avignon.

A Gézer, en Canaan, une caverne, en partie creusée artificiellement dans le roc, servait encore de sépulture aux Néolithiques (2).

Sur les collines qui dominent la vallée du petit Morin et les marais de Saint-Gond, dans la Marne, se trouvent de nombreux ateliers

(1) *Cit. lacustr.*, 455.

(2) Rien ne prouve, bien entendu, que tous les morts, ceux du menu peuple surtout, au pays de Canaan, fussent toujours ensevelis dans des cavernes ; aussi, à Gézer précisément, le nombre des sépultures découvertes est-il insignifiant pour la période 4000 à 1200 avant J.-C. Cf. *Milieu*, t. I, 81.

de taille de silex. Dans le voisinage, il est des champs qui furent presque entièrement minés pour chercher le silex ; des puits étaient pratiqués qui aboutissaient aux galeries. Ces grottes artificielles furent utilisées pour la sépulture des morts. Citons encore celle du Val de Nesles, à Jouy-le-Comte, en Seine-et-Oise ; celles de Clausonnette et de Pujault, dans le Gard.

Depuis (1) les pays scandinaves jusqu'à l'Algérie (2) et depuis le Portugal jusqu'aux Indes en passant par la Palestine et le pays (fig. 8) de Moab (3), on construit les sépultures mégalithiques con-

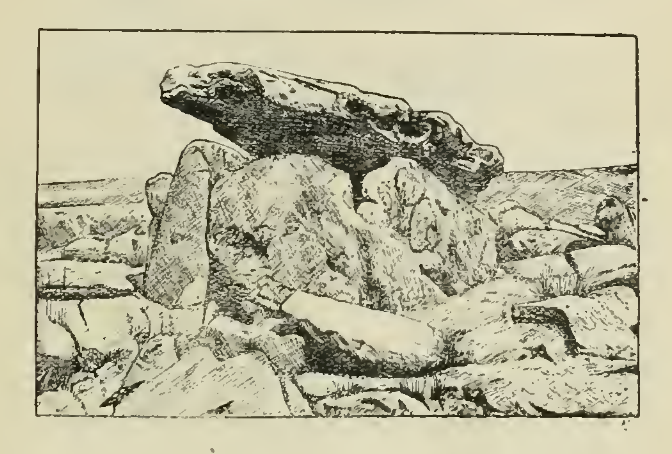


Fig. 8.

Dolmen de *El-Ademeh* au N : E de la Mer Morte.

nues sous le nom de *dolmens*, de dimensions variables, composées de murailles verticales formées de gros blocs dressés et d'une ou plusieurs grandes dalles recouvrant l'édifice (4). Rappelons, en particulier, ceux que l'on a découverts en Palestine (par exemple, aux environs de Jérusalem), à la hauteur et à l'ouest du lac de Tibériade, et, le long du Jourdain, depuis les environs du mont Nébo jusqu'aux Eaux de Mérom (5) ; en Perse, dans les montagnes bordières de la mer Caspienne : Talyche, Ghilan, Mazandéran (6). Certains *dolmens* ne ren-

(1) *Milieu*, I, 61 ; de Morgan, *Préhist. orient.*, I, 302, 313 ; III, 239, 256. *Cit. lac.*, 487-518. Voir *Cahiers d'hist et d'archéol.* VI (1936) 3-18 ; 83-84.

(2) Gsell, *Hist. anc. Afriq. du Nord*, I, 272 (référ.).

(3) *L. c.*, 6-7.

(4) Définition de de Morgan, *Humanité préhistor.*, 250.

(5) Cf. *Canaan*, 395. Description détaillée des dolmens syro-palestiniens, dans Karge *Rephaïm*, 305-320 ; 471-506.

(6) *Délég. Perse*, t. VIII, 263-339 ; de Morgan, *Premières civilis.*, 153, n. 2.

ferment qu'une chambre rectangulaire (fig. 9) ; d'autres en renferment plusieurs ; il en est qui sont munis d'une galerie (fig. 10) d'ac-

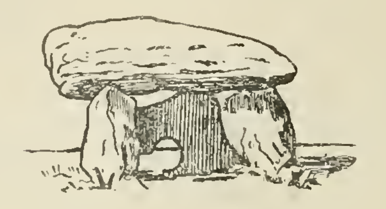


Fig. 9.

cès. L'ensemble du monument était recouvert, quelquefois, d'un monticule de terre (fig. 11) plus ou moins grand.

Dans ces sépultures, à côté du squelette, il y avait, le plus souvent, des vases, des écuelles, de grandes urnes plus ou moins frustes, contenant parfois des cendres ou bien des ossements d'animaux. Le mort était quelquefois placé sur le dos, les jambes allongées, par





Fig. 10.

exemple à Moussian ; c'est la disposition que l'on rencontre invariablement en Egypte, dans les tombes les plus anciennes (1) ; quelquefois, le corps est posé sur le côté gauche, les jambes repliées de telle sorte que les genoux soient à la hauteur du sternum, les avant-bras allongés en avant et les mains placées l'une sur l'autre, devant la face, dans l'attitude de l'adoration (2) ; souvent le corps est couché

(1) Les mains y sont croisées à la hauteur de la naissance des cuisses, de Morgan, *Recherches*, I, 84-86.

(2) Cf. *Mémoires Délég.*, VIII, 76.

sur le flanc, les membres repliés dans la position qu'occupe un enfant dans le sein de sa mère (1), par exemple à Hiérakonpolis (2) et à Abydos (3), en Egypte (4).

« La conception des proportions énormes du monument mégalithique est certainement née du désir de rendre un hommage grandiose à la personnalité des défunts. On leur donnait une demeure éternelle



Fig. 11.

comme la nouvelle existence dans laquelle ils entraient ; en même temps, on marquait pour les vivants l'imposante majesté qui enveloppe ceux qui sont partis dans l'au-delà. Tout cela eût été bien inutile si un tertre, transformant la sépulture en un monticule de terrain quelconque, eût dissimulé le monument élevé aux prix de tant d'effort (5). »

Mais tout évolue, même l'expression des sentiments religieux, naturellement. A l'âge du bronze, on recouvrira de terre les dolmens primitivement dénudés. Peut-être la raison de ce changement sera-t-elle d'ordre essentiellement pratique : cacher les objets en or ou en bronze dont les tombeaux se seront alors enrichis.

Rites funéraires. — L'*inhumation* persiste comme au paléolithique ; mais on pratique aussi l'*incinération*, par exemple à Gézer, en Canaan (6), à Ottenbourg et à Boitsfort, en Belgique. Il semble qu'en France le nouvel usage ait apparu à l'époque la plus florissante du néolithique ; il coexista avec celui de l'inhumation : ce n'était donc pas un rite, c'est-à-dire une règle absolue religieusement imposée (7); mais on ne saurait dire quels furent les motifs qui inspirèrent les préférences. Les premiers qui le pratiquèrent y voyaient

(1) Voir p. 22 n° 3.
(2) Cf. Quibell, *and* Green, *Hierakonpolis*, part. II, p. 2 et pl. LXXII.
(3) Naville... : *Coemeteries*, part. I, ch. II et pl. I ; part. II, p. 14-16.
(4) Sur le sens des dolmens palestiniens, voir *Rephaïm*, 506-609.
(5) *Cit. loc.*, II, 491.
(6) *Canaan*, 209-211.
(7) *Cit. loc.*, 533.

peut-être un symbole d'apothéose : « montée de la flamme et de la fumée vers le ciel, où il semblaient transporter l'esprit du défunt (1). »

« Brûler un mort ou l'étendre intact dans une tombe, comprimer violemment son cadavre, parfois mutilé, pour le faire entrer dans un vase aussi étroit que possible, ou le coucher dans la position contractée sans raideur de l'enfant qui va naître : employer des aromates, du bitume ou d'autres substances pour retarder, sinon rendre impossible, la corruption, ou enfin précipiter la désagrégation naturelle par un dépècement qui ne respecte en rien la structure anatomique, ce sont là des pratiques répondant soit à de multiples modalités de la pensée religieuse chez un peuple, soit à des moments très divers de son évolution (2). »

La Déesse des Morts

« *Dame de l'érable* (3) »

Dans le vestibule de certaines grottes champenoises du Petit-Morin, à gauche de l'entrée donnant dans la salle funéraire, il y avait des figures bizarres d'apparence humaine ; telles les deux de l'hypogée de Coizard.

Citons encore celles d'Epone, en Seine-et-Oise et de Dampmesnil, dans l'Eure.

Dans plusieurs départements du Midi de la France, un groupe de divinités du même genre apparaissent sous forme de stèles indépendantes.

La plus curieuse est celle de Saint-Sernin, dans l'Aveyron (fig. 12). Les autres sont plus rudimentaires ; par exemple, les deux de Collorgue, dans le Gard : l'une posée à plat sur la dalle formant plafond d'une chambre sépulcrale, et l'autre (fig. 13), gisant dans le couloir de l'entrée : on aperçoit un manche de hache, semble-t-il, au-dessus des seins ; et, de même, celle de Castelnau, dans le Gard (fig. 14).

Les départements de l'Hérault et du Gard ont fourni une bonne vingtaine de ces représentations (4).

Ce type de stèle anthropomorphique rudimentaire fut rencontrée aussi en Italie, à Fivizzane, près de La Spezzia : c'est le même

(1) *L. c.*, 534.
(2) Vincent, *Canaan*, 161.
(3) *Cit. lac.*, 536 et s.
(4) *L. c.*, 544-545, notes.

visage schématique, sous lequel se croisent les mains ; quelques-uns ont, au-dessous des mains, un gros poignard sculpté, à lame large et manche épais.

Les plus anciennes de ces stèles sont celles de Champagne : le mobilier funéraire prouve qu'elles remontent à la fin du néolithique ou un peu plus haut. Les autres, surtout celles du Midi de la France, de l'Italie et de l'Espagne (1), seraient d'un stade un peu plus récent, c'est-à-dire de l'âge chalcolithique. Un groupe de stèles

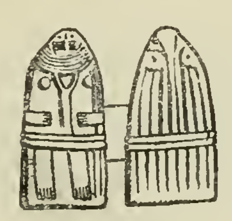


Fig. 12.



Fig. 13.



Fig. 14.

italiennes, celles du Val di Magna, seraient même du premier âge du fer.

Nous sommes donc en présence d'un rite qui se perpétua pendant des siècles, mais dont on avait oublié la signification première sinon déjà à la fin de l'âge du cuivre, du moins à l'âge du fer, puisqu'alors l'image du mort avait pris la place de celle de la divinité.

Que représente cette divinité ?

Voici l'opinion qui paraît actuellement la plus probable (2). Tout le monde a pu remarquer sur certains arbres, particulièrement sur l'érable ou faux platane, de curieux petits bas-reliefs (Pl. 8). Ils ne sont pas identiques sur toutes les essences. Ces dendroglyphes s'expliquent naturellement par des conditions spéciales de croissance de l'arbre, dont la première est un manque d'air et de lumière (3). Ces « images » auraient été, pour nos Primitifs, la figure de la déesse de l'arbre d'après laquelle ils auraient gravé les traits de leur divinité néolithique : *nez*, *collier*, *seins* (et la différence des dendroglyphes naturels expliquerait certaines variantes des stèles). Après sa mort apparente, l'arbre reverdit : on aura pensé qu'il devait

(1) Elles n'ont pas de seins ; quelquefois, on n'a gravé que les yeux (*l. c.*, 559-564). Peut-être faut-il voir, en certains pétroglyphes bretons et irlandais des déformations de la figrer humaine. *L. c.*, 568-580.

(2) C'est celle de M. Siret : *La Dame de L'érable* (avec photographies), dans *L'Anthropologie*, 1920.

(3) L'explication est clairement exposée dans *Cil. lac.*, II, 552-553.

sa vie à la déesse dont on voyait le dessin ; et voilà pourquoi cette déesse de l'arbre aura été choisie comme déesse des morts auxquels elle rendait la vigueur. De plus, on a fait remarquer que le suc de l'érable se transforme par fermentation en une liqueur agréable et que celui de l'érable champêtre a l'aspect du lait. Le lait et les seins auraient indiqué que la fonction de la déesse des morts était d'allaiter ses clients « au moment de leur naissance à l'autre vie (1) ».

Conclusion

« La religion des morts va se spiritualisant. Sans doute, chaque défunt est encore muni des provisions et du mobilier qui lui sont nécessaires à son arrivée dans l'au-delà, mais une divinité, la *Dame de l'érable*, vient accueillir l'ombre du défunt pour l'allaiter, à sa naissance à la vie nouvelle, et on élève aux morts des demeures que l'on veut monumentales, éternelles, alors que les vivants se contentent de simples cabanes, comme de tentes de voyageurs.

De cet ensemble de rites se dégage la preuve d'une croyance à l'existence d'un double de l'individu... qui se sépare de l'enveloppe terrestre, soit au moment de la mort, soit après la dissolution du corps, que l'on active, au besoin, par l'incinération, et ce double continue la vie de l'individu dans l'au-delà (2) ». Rien ne fait songer à une rétribution.

L'existence des *bamôth* ou de sanctuaires analogues avec leurs autels, et leurs cupules quelquefois, prouvent qu'on rendait aussi un culte à une divinité des vivants : au pays de Canaan, au moins, les hommages des Néolithiques s'adressaient à une déesse de fertilité et de fécondité et aussi, sans doute, à son divin parèdre, bien que, ni en Canaan ni ailleurs, à l'époque néolithique, on n'ait découvert d'idole masculine.

(1) *Cit. loc.*, II, 554-555. M. Goury cite ce fait (p. 558, n. 2) qu'en plein XIXe siècle, un évêque de Nancy, Mgr Menjaud, dut faire prêcher par ses curés, dans les villages, de renoncer à la coutume païenne de faire des libations de lait sur les tombes.

(2) *Cit. loc.*, 595-596.

CHAPITRE II

DEPUIS L'AURORE DE L'HISTOIRE JUSQU'AU MILIEU DU DEUXIÈME MILLÉNAIRE

Quelle durée faut-il attribuer aux temps préhistoriques ? On ne saurait le dire. De très longs siècles assurément. Mais la durée ne fut pas nécessairement la même dans chacune des parties du monde habité ; ni, même, dans chacune des parties qu'on peut considérer plus spécialement comme milieu biblique.

A l'aurore de l'histoire, on aperçoit, à peu près simultanément, deux points lumineux : l'Egypte et l'Assyro-Babylonie. Lequel de ces deux pays a précédé l'autre ? Y a-t-il lieu de parler d'antériorité de l'un par rapport à l'autre ? Rien de moins assuré. Mais parce que la tradition biblique place le berceau de l'humanité dans une contrée qui — quelque difficile qu'en soit la localisation exacte (1) — peut être appelée d'une manière large mésopotamienne, nous commencerons par les pays suméro-akkadiens.

ARTICLE PREMIER

Epoque proto-sumérienne

D'après l'opinion qui paraît compter le plus de partisans aujourd'hui, les Sumériens étaient, non pas des *autochtones* mais des enva-

(1) Lorsque *Yahweh-Elohym* eut « modelé » l'homme, « il planta un jardin dans « Eden, du côté de l'orient ; il y plaça l'homme qu'il avait modelé ». Un peu plu loin, on nous dit que « *un fleuve sortait* de 'Eden »... « il devenait quatre têtes ». Deux de ces « têtes » sont appelées Tigre et Euphrate, faciles à localiser, à l'époque historique. Les deux autres sont *Pyšôn* et *Giḫôn*. Le nom du premier rappelle un *wed Faysan*. en Arabie ; l'autre fleuve fait le tour du pays de Kuš, dit le texte — l'Ethiopie, suivant LXX et la Vulg. latine. — Il y a là une manière *sui generis* de s'exprimer : un fleuve soit de 'Eden, nous ne savons où. Parvenu à un certain endroit que nous ignorons, ce fleuve se divise en quatre autres dont les noms nous emmènent des frontières de la Perse jusqu'à l'Ethiopie, en passant par l'Arabie. Il n'est pas inutile de rappeler ici qu'Alexandre le Grand, disciple d'Aristote pourtant, croira que l'Indus était le cours supérieur du Nil. (STRABON XV 25 ; ARRIEN VII I 2-3).

hisseurs, venus de quelqu'un des pays situés au N.-E. de la Mésopotamie. Quelles étapes de civilisation avaient-ils franchi *quand ils pénétrèrent* dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate ? Etaient-ils encore chasseurs ou menaient-ils la vie nomade ou semi-nomade ? Quelles habitudes et quelle forme religieuse trouvèrent-ils dans le pays ? Nous ne savons. Quoi qu'il en soit, tout paraît indiquer ou même prouver que, dès le 4e millénaire, ils étaient installés dans des « villes », avec un art, une religion, une écriture et une langue déjà fort évolués. Ils étaient groupés autour de lieux de culte qui devinrent des centres de petites principautés puis de vraies villes, dont les principales aujourd'hui connues s'appelaient alors Ur, Kiš, Šuruppak, Eridu, Erek, Lagaš, Nippur.

Au début du 3e millénaire avant notre ère, les Sumériens sont incontestablement les maîtres du pays, qui est en pleine prospérité. L'État est théocratique. Il est dirigé par un représentant du dieu appelé **isag** ou **lú-gal**, qui parle toujours comme s'il était indépendant. Effectivement, il ne reconnaît au-dessus de soi que le dieu.

Nous appelons *proto-sumérienne* la période qui s'étend depuis les origines jusqu'au XXVIIe siècle environ avant Jésus-Christ.

I. — LES CROYANCES

Nous constatons, dès l'époque proto-historique, que dans la vallée des deux Fleuves, les origines du cosmos, des hommes et des dieux, intriguent les esprits. Durant des siècles, les solutions diverses qu'on proposera — impliquant des conceptions relatives à la cosmogonie, à l'astronomie, à la médecine, bref à toutes les connaissances humaines — seront basées sur les croyances religieuses, à tel point qu'il est impossible de séparer les unes des autres.

Les dieux sumériens sont, en général, des personnifications de certains corps de la nature et des forces qui en dérivent : la terre et les eaux douces qu'on voit sourdre de ses flancs; la mer, l'atmosphère, le ciel, la lune, le soleil ; ce qui amènera à imaginer que les dieux étaient quelquefois en lutte les uns contre les autres. On sait que, dans tel centre on divinisa un corps ; dans tel autre, un autre corps ; ici, ce fut le soleil qui eut le plus de crédit et, là, ce fut la lune ; mais il paraît impossible de percevoir à quelle tendance naturelle, à quelle loi ou à quel principe on obéit, quand on divinisa tel corps dans un lieu et tel autre corps dans un autre lieu, quand on donna à celui-ci plus d'importance qu'à celui-là, dans les centres sumériens que les documents écrits ou monumentaux nous permettent d'étu-

dier. Et comme les penseurs de ces pays n'établirent jamais de *credo* dont l'acceptation fût une condition nécessaire du salut de l'âme, comme il n'y eut jamais de religion officielle proprement dite, le panthéon n'eut ni homogénéité, ni hiérarchie et, en outre, à des fonctions identiques présidèrent des dieux ou des déesses de *noms divers* ; et, inversement, des dieux furent assimilés qui primitivement étaient différents.

Pourtant, une théorie de *généalogies divines* s'ébauche. Elle n'est ni officielle, ni définitive. D'autres tentatives seront faites, plus tard, qui aboutiront, un jour, du moins dans les Écoles.

Mais aucun enseignement religieux n'est donné au peuple dans les temples. On n'est initié à la religion de la cité que par le mythe de la Création, si déjà on le lit ou qu'on le « joue » au jour de la fête du Nouvel An.

La religion sumérienne est un polythéisme anthropomorphique. Le peuple conçoit et ses artistes représentent les dieux sur le patron de personnes humaines. Dans les milieux et aux époques où existait le totémisme, on ne songeait pas, évidemment, à se représenter les dieux d'une manière anthropomorphique, puisque le dieu était conçu comme un animal ou un objet naturel *totem* ; mais, quand la réflexion réussit à voir une réelle différence entre l'homme et l'animal et à constater la supériorité de celui-là par rapport à celui-ci, alors, et avant qu'on puisse parler de sculpture ou d'autres figurations « artistiques », — bien que le progrès des arts ait contribué à matérialiser l'image humaine de la divinité, — alors commença l'*anthropomorphisme*. D'une part, on était amené à considérer les dieux comme des « sur-hommes », c'est-à-dire ayant les sentiments, les pensées, les qualités des hommes à un degré supérieur, et, d'autre part. il fallait qu'on pût se les représenter. Voilà pourquoi les dieux constituent une aristocratie, et l'on peut dire une aristocratie supérieure en somme à toute aristocratie humaine connue des Sumériens.

Le Panthéon

Sous ce titre, nous grouperons ensemble les déités principales reconnues comme telles, soit dans l'ensemble du pays, soit seulement dans telles ou telles villes et régions, antérieurement à la dynastie d'Agadé qui commença vers 2637*.

Le dieu local

On peut admettre que les Sumériens, à l'époque où ils menaient encore la vie nomade — si, en tant que groupe ethnique spécifique,

ils ont passé par cette phase de la civilisation — rendaient leur culte au « dieu » de la tribu, sorte d'esprit dans lequel, par suite de circonstances qu'on ne peut préciser, ils croyaient constater plus de puissance que chez les autres.

Quand, après avoir reconnu les avantages de la *culture* et de la vie *sédentaire*, on se fixa au sol et que l'on bâtit des « villes », le dieu tribal devint le dieu local ; il fut le propriétaire de la « ville », son seigneur », son roi. Cette croyance se transmit routinièrement de génération en génération ; aussi, à l'époque historique, pouvons-nous la constater dans les textes. Un exemple : le nom du grand dieu de Lagaš, *Ningirsu*, signifie simplement *seigneur de Girsu* ; or, Girsu fut le *nucleus* de la ville qui s'appela plus tard Lagaš ; c'est pourquoi on disait, en ce sens, que Lagaš était le territoire chéri de dNingirsu (1).

Le dieu prenait soin de sa ville, dont le chef visible, l'**isag**, n'était qu'un lieutenant élu par lui. C'est pourquoi les guerres entre les villes étaient, en réalité, guerres entre dieux locaux (2) (Pl. 9, fig. 24).

Vers la fin de la période proto-historique, ces divins rois ont déjà franchi les frontières primitives de leur petit royaume. Les principaux sont alors An, le Ciel — qui, lui, ne fut jamais dieu local — dEn-lil ou l'atmosphère; dEn-ki, le sol y compris l'eau douce qui en sourd; dBabbar, le soleil; dLama qui, dès cette époque peut-être, est considéré comme une sorte d'esprit protecteur.

Les dieux étaient représentés, non pas à l'exemple de ceux d'Egypte, comme des fétiches ou des animaux, mais sous forme humaine : à l'époque proto-sumérienne, ils avaient les lèvres rasées et ne portaient la barbe que sous le menton. A l'époque néo-sumérienne, après la dynastie d'Agadé, ils auront toute la barbe, à la manière des dieux sémites.

Les conséquences de l'anthropomorphisme étaient poussées très loin : chaque dieu avait une épouse divine avec qui et par qui il pouvait donner l'être et la vie.

An et *Antum*

Le signe lu An était l'image d'une étoile. Il fut adopté pour si-

(1) Eannatum, *Vautours*, VI, 12-14. — En Israël, également, le véritable chef sera Yahweh. (Voir déjà, I *Sam.* VIII 7). Israël est le peuple de Yahweh. Mais il faut remarquer que Yahweh est le dieu du peuple, et non pas le dieu d'une dynastie. Cf. Hehn, *Gottesidee*, 331.

(2) Urukagina, *Tablette d'argile*, III, 11-IV 3. En Israël, de même, les guerres sont guerres de Yahweh ; c'est lui qui combat les ennemis (*Jud.* V), parce que les ennemis d'Israël sont ses ennemis.

gnifier *le ciel*, et aussi un dieu qui, par conséquent, dût être d'abord le dieu Ciel.

An fut peu honoré, semble-t-il, durant la période proto-sumérienne, car son nom ne figure jamais dans les dix-huit énumérations de dieux connues (1).

^{d}*En-lil* et ^{d}*Nin-lil*

On n'est pas absolument fixé sur le sens du nom du dieu En-lil. Il équivaut peut-être à *atmosphère* où étaient le vent et l'ouragan. Quoi qu'il en soit, ^{d}En-lil^{ki} ou Nippur fut la ville sainte du dieu.

A Lagaš, ^{d}En-lil est considéré comme le dieu suprême, bien qu'en fait on ne lui donne pas ce titre. Il figure en tête de certaines énumérations de dieux. On l'appelle *père des dieux* (2), *roi du ciel et de la terre* (3), et roi des pays étrangers (4).

Les ennemis de Lagaš sont les ennemis de ^{d}En-lil, et c'est ce dieu qui les écrase (5). Il est donc un *dieu guerrier* et un *dieu fort.* Il est bienveillant aussi (6).

On bâtit en son honneur des temples ou des sanctuaires où l'on fait des oblations, à Lagaš en particulier. On se réclame de lui en prenant son nom ; par exemple : Ur -^{d}En-lil, A-ba-^{d}En-lil.

^{d}*Nin-lil* est l'épouse de ^{d}En-lil, dame du ciel et de la terre (7). Comme son divin conjoint, elle occupe une place exceptionnelle dans le panthéon de Nippur (8).

^{d}*Nin-ḫur-sag*

Dans l'énumération d'Eannatum, elle est en relation avec ^{d}En-lil. Elle était honorée à Kéš et à Lagaš. Des princes proclamaient qu'ils avaient été nourris du lait de cette déesse.

Elle avait des temples et des sanctuaires (9).

^{d}En-ki

En-ki signifie *seigneur de la terre* ou *seigneur du territoire* au centre

(1) *Relig. sumér.*, 32, notes.
(2) Entemena, *Cône*, I, 3.
(3) Eannatum, *Vautours*, XVI, 20-21.
(4) Lugal-zaggisi, *Fragm. vases*, I, 37.
(5) Entemena, *Cône*, I, 22 et s. ; etc.
(6) Eannatum, *Vautours*, 1, 26.
(7) *Vase de Nippur*, dans ISA, 228, 4.
(8) Cf. Gen., *Trouvaille*, n°s 2-6. Voir notre *Rel. sumér.*, 41.
(9) Voir notre *Relig. sum.*, 42.

duquel ce dieu est honoré, ou encore *seigneur du sol*, y compris les nappes *d'eau douce* qu'on voit sourdre en certains lieux.

Des **isag** se vantent d'avoir été doués d'entendement par dEn-ki ; d'autre part, le dieu est appelé roi de l'**ab-zu** : *maison de savoir*. Il est donc équivalemment *dieu de la sagesse*. Il est honoré près de Kiš, à Jemdet-Nasr, à Eridu, à Šuruppak, à Lagaš, à Erek.

Un **ab-zu** lui fut bâti ou rebâti par les **isag** Ur-dNanše, Entemena, Uru-kagina (1). Des fidèles portent son nom ou celui de l'**ab-zu** ; par exemple E-dEn-ki, **Ab-zu**-kigal, Ušumgal-**ab-zu**.

dNanše

dNanše est considéré comme une déesse des canaux, sinon des cours d'eau en général. Son idéogramme, sous la forme la plus ancienne, est composé du signe de la « *maison* » et de celui du *poisson* = « demeure du poisson ».

Les **isag** de Lagaš célèbrent sa bienveillance ; plusieurs se proclament « élus du cœur de dNanše ». Ils agissent sous sa direction ou à ses ordres. Pour elle on creuse des canaux, on « bâtit » une ville appelée Nanše et des temples.

Elle a un personnel sacré : **sanga, gala, guda**. On connaît deux fêtes en son honneur : celle où l'on mange l'orge, **še-kú**, et celle où l'on mange le **bulùg** ou orge mondée. On lui fait des oblations et on porte son nom (2).

dEn-zu ou dŠEŠ-KI

On a peu de témoignages du culte rendu à ce dieu (3).

dBabbar ou dUtu

Par ces mots on désignait le dieu Soleil. *Utu* signifiait probablement le soleil en général et *Babbar* le soleil levant.

Il fut honoré surtout à Larsa, dans le temple **é-babbar** ou *maison brillante*. On lui offrait des taureaux, déjà sous Eannatum de Lagaš. Il avait son personnel sacré : **sanga**, UŠ.KU.

Des fidèles portaient son nom : **dBabbar-igi-gub-Lugalanda, dBabbar-lù-šá-ga, dBabbar-ama-mu** (4).

(1) Id., *ibid.*, 45-47.
(2) *Relig. sumér.*, 49-51.
(3) *L. c.*, 53-54.
(4) *L. c.*, 59-60.

^{d}*Ninni* (1)

On peut admettre que cette déesse était primitivement appelée *Nin-an-na*, « la dame-du-ciel ». Peut-être jouait-elle, auprès du dieu AN(-NA), le même rôle que ^{d}Nin-lil auprès de ^{d}En-lil, ou ^{d}Nin-ki auprès de ^{d}En-ki.

Aucun texte antérieur aux dynasties akkadiennes ne nous la présente explicitement comme déesse de l'amour. A Suse, on rencontre bien, à partir de 2750 environ, des figurines de femme nue en terre cuite, mais il n'est pas sûr que, dès les plus hautes époques, elles fussent des images de ^{d}Ninni. Ce n'étaient, peut-être, que des talismans *magiques* destinés à favoriser la fécondité et la fertilité. Des hiérodules figurent bien parmi le personnel sacré féminin, mais rien ne dit qu'elles fussent consacrées à ^{d}Ninni.

Vers l'époque d'Ur-^{d}Nanše, Lamgi-Mari, roi de Mari, dédia la statue de sa personne royale à la déesse Ninni ; de même avait fait, à une époque « sensiblement plus ancienne », l'intendant Ebiḫ-il (2).

Lugal-tar-si, roi de Kiš bâtit ou restaura en l'honneur d'AN et de ^{d}Ninni, le BAD-KISAL, «l'enceinte-du-parvis». Eannatum fut nommé d'un bon nom par ^{d}Ninni, et il se proclamait son « époux chéri (3). » Elle avait, à Lagaš, un temple appelé **é-an-na** (4). Quelques rares textes signalent des oblations de bétail, d'huile, de dattes, de vin, de poisson (5), etc..

Le dernier roi de la 2e dynastie de Kiš portait ce nom En-bi-Iš$_{4}$-tár (6).

^{d}*Dumu-zi*

Il n'est pas sûr que la forme la plus ancienne de ce nom divin fût ^{d}DUMU-ZI-AB-ZU, « fils légitime-de l'*abzu* (7) ». A partir de Gudéa, à l'époque néo-sumérienne, on le trouvera sous la forme ^{d}Dumu-zi.

De nombreux hymnes sumériens ou suméro-akkadiens célèbrent ce dieu ; mais, dans leur état actuel, aucun ne paraît être antérieur à la dynastie d'Isin, c'est-à-dire qu'ils furent copiés, peut-être *mis*

(1) On disait aussi *In-na-na*, *In-na-an-na*, *In-nin*, *En-nin*.

(2) PARROT, dans *Syria*, XVI (1935), 23-26. Cf. THUREAU-DANGIN, dans RA. XXXI (1934), 141 et 143.

(3) *Vautours*, Rev., VI, 8-9.

(4) Voir référ., dans *Relig. sumér.*, 63.

(5) *L. c.*, 64.

(6) MEISSNER, *Bab. und Ass.*, I, 23 ; le texte dans HILPRECHT, *Old bab. Inscr.*, n° 104 ; trad. dans BARTON, *Royal Inscr. Sumer. Akkad*, p. 7.

(7) Voir plus loin, époque d'*Isin-Larsa* p. 173.

au point sinon composés, à une époque où les Sémites avaient de l'importance dans le pays, et, par suite, il est impossible de dire avec certitude si tels et tels de ses attributs — par exemple *dagal-ušum-gal an-na* : « puissant dragon du ciel » — sont authentiquement sumériens. Aucun texte de l'époque sumérienne antérieure à Isin ne nous dit qu'il fût considéré comme le dieu de la végétation aimé de ^{d}Ninni.

Eannatum se proclame aimé de ^{d}Dumu-zi-ab-zu.

Le dieu avait, à Ki-nu-nir, dans le voisinage de Lagaš sans doute, un temple qui fut pillé par les gens d'Umma. Des textes de Lagaš signalent des oblations qu'on lui faisait.

Nous ne trouvons que très peu de fidèles portant son nom (1).

^{d}Nin-girsu

Ce dieu est considéré comme *le véritable maître de Lagaš et de son territoire*. C'est pour lui qu'Eannatum restaure Girsu (et) bâtit l'enceinte d'Uru-kù-ga (2) ; aussi la dévastation de la ville est-elle tenue positivement pour un « péché » contre ^{d}Ningirsu (3).

^{d}Ningirsu est un *dieu guerrier* (Pl. 9 et 10). C'est par son ordre qu'on entreprend les guerres. Les ISAG ne sont que les « soumetteurs de contrées de ^{d}Ningirsu ». Ils lui donnent le titre de roi. D'ailleurs, c'est par lui qu'ils ont été élus.

Plusieurs déités étaient au service du dieu.

^{d}Ba-ba$_{6}$ (^{d}Ba-ú)

A l'époque *proto-sumérienne*, aucun texte ne nous dit explicitement quelle idée on se faisait de la nature et des fonctions de cette déesse, mais elle est souvent rapprochée de ^{d}Ningirsu. Elle était très honorée à Lagaš, particulièrement sous Uru-kagina qu'elle avait « engendré pour le pastorat ». L'**isag** dit qu'elle est sa « directrice ». Il met sous la protection de cette déesse la maison et les propriétés de la « reine ».

Des textes de la même époque parlent de la propriété de la déesse, de ses bœufs, vaches, ânes, bétail, poissons, blé, esclaves, d'un grenier de son temple.

Sous Lugal-anda et Uru-kagina, ^{d}Ba-ba$_{6}$ recevait de fréquentes

(1) *Rel. sumér.*, 68-69.
(2) *Galet*, A, III, 5-8 ; *Galet*, B, III, 3-7.
(3) Urukagina, *Tablette d'argile*, Rev. II, 10-III 3.
(4) Cf. *Relig. sumér.*, 81-82.

oblations, à Lagaš en particulier, pour la fête du Nouvel An — qui se célébrait en son honneur, dans cette ville.

Son nom divin était souvent enchâssé dans les noms propres de personnes ; par exemple : ^{d}Ba-ba$_6$-ama-mu, ^{d}B.-dingir-mu, Kù-^{d}B. (1).

^{d}*Gá-tùm-dùg*

A l'époque *proto-sumérienne*, Entemena l'appelle « mère de Lagaš » (2), et Urukagina avait appelé ^{d}Ba-ba$_6$ « mère d'Uru-kù-ga », mais cela ne suffit pas pour identifier l'une avec l'autre ces deux déesses, car, deux fois au moins, à cette époque (3), dans un même texte, on note les oblations faites à ^{d}Ba-ba$_6$ et les oblations faites ^{d}Gá-tùm-dùg.

Pour elle, Ur-^{d}Nanše avait bâti un temple quelque part, à Lagaš, et y avait érigé une statue de la déesse.

Divinisation de rois et de héros.

Rois. — Certains chefs de territoire se disent fils de dieux. Ainsi, Mesilim était « fils chéri de la déesse Nin-ḫur-sag » ; Entemena de Lagaš était « fils du dieu Lugal-úru ; Eannatum « nourri du lait sacré de la déesse Nin-ḫur-sag » On peut citer aussi Entemena et Lugalzaggisi (4).

Héros. — Aucun être vivant ne peut résister au héros Gilgameš : le lion le plus terrible est terrassé par lui (5) ; l'homme-animal lui-même succombe. Et l'on estime qu'il ne se sert, lui, ni d'arc ni de hache, comme ferait un chasseur ; il doit son triomphe uniquement à la force de son bras. Autant dire que les cylindres-cachets, dont nous venons de résumer les scènes et qui, pour la plupart, remontent au temps de Lugal-anda représentent Gilgameš comme un *surhomme*. (Fig. 15 et Pl. 10 et 11, fig. 27, 28, 29).

A Lagaš, on lui fait des oblations d'agneaux, d'huile, de dattes, de bière, de poisson, comme à un dieu. Et son nom est précédé du déterminatif divin (6).

(1) *Pierre de seuil*, C.
(2) DP, 43, I, IX et RTC, 47, Rs. I.
(3) Voir *Relig. sum.* 85.
(4) *Relig. sumér.*, 111-112.
(5) *L. c.*, 117, n. 1.
(6) *L. c.*, 116-117.

Dieux tutélaires, « anges » et démons.

Les princes de Lagaš ont un dieu tutélaire. dNin-šubur est celui d'Urukagina (1).

Les Sumériens admettaient l'existence de bons génies ou d'esprits », de messagers des dieux ; mais ils n'avaient pas su établir de



Fig. 15.

démarcation rigoureuse entre le monde des dieux et celui des « esprits ». Par exemple, **Lama** fut peut-être honoré comme un dieu, à l'époque proto-sumérienne, mais dieu de deuxième ou de troisième ordre, pour ainsi dire (2).

On ne doutait pas de l'existence d'« esprits mauvais », serviteurs des dieux et appartenant eux-mêmes au monde des « dieux » : ils envoyaient la disette, la maladie, la mort.

Esprits gardiens des édifices (3). — Il est possible qu'aux temps les plus archaïques, on ait offert un sacrifice — propitiatoire, peut-être — sur un lieu particulièrement vénéré, dans l'intention de le consacrer. Lorsque, dans la suite des siècles, on fut amené à y élever quelque ouvrage en maçonnerie, le lieu primitif fut symbolisé par un morceau de natte placé sous les offrandes de fondation.

Plus tard dans le désir de faire de l'édifice une sorte d'entité vivante et impérissable, avec des racines profondément enfoncées dans la terre, on planta dans le sol un *montant de porte* en miniature *incorporant l'esprit de la maison.*

Primitivement, les oblations furent déposées probablement au-

(1) *Frag. de brique*, IV, 6-7. Voir plus loin, *Epoque néo-sumérienne*, p. 146.

(2) *Relig. sumér.*, 120-121.

(3) Voir VAN BUREN, *Found. Fig.*, chap. XII, et, pour les preuves, *passim* ; ANDRAE, *Gotteshaus*, 37.

dessous du seuil par où pouvait entrer le danger ; mais avec l'évolution graduelle des formes architecturales, on sentit qu'il fallait assurer la sécurité de chaque point vital de l'immeuble ; et des images semblables furent placées aux quatre angles ou au-dessous du pavé de la *cella*.

Au cours des âges, l'idée de *l'esprit de la maison* fut concrétisée, et le montant de la porte miniature se mua en *image anthropomorphique d'un esprit gardien de la demeure* (1) et, par conséquent, serviteur de ses habitants. Quand il s'agissait d'un temple, cet esprit gardien était le serviteur du dieu : une formule fut gravée sur la figurine et un appel adressé à la divinité de regarder avec bienveillance et de renforcer l'œuvre de son serviteur. Le montant de la porte anthropomorphisé fut naturellement le gardien de la porte. Cette conception donna naissance à un groupe de « dieux » mineurs, dont les fonctions furent d'agir comme *gardiens de la porte*. Les plus connus sont les six divins fils du dieu Ea.

II. — Légendes et traditions

L'origine des êtres et leur fin

A l'époque d'Isin, nous constaterons l'existence de traditions — pas toujours concordantes — sur l'origine des êtres. On peut tenir pour assuré qu'elles ne furent pas créées brusquement par les « théologiens » de ce temps et qu'elles ne surgirent pas non plus simultanément de l'imagination populaire ; mais à l'époque étudiée ici, on ne les rencontre dans aucun texte (2).

Nous apprenons seulement que les dieux, à l'exception d'An, sont engendrés les uns par les autres. Il n'existe pas de généalogie divine officielle.

Aucune allusion à un *âge d'or*, dans les textes sumériens.

Le Déluge. — Des traditions postérieures à notre époque rapporteront que huit « rois » gouvernèrent, durant 241.200 ans, cinq villes antérieures au Déluge. Plus récentes également sont les recensions de la tradition circonstanciée de la catastrophe. Mais les découvertes récentes paraissent fournir la preuve qu'à une époque archaïque — vers 3.300 peut-être — une partie de la Basse Mésopotamie fut dé-

(1) Voir p. 50.
(2) Voir *Relig. sumér.*, 141.

solée par de gigantesques cataclysmes dont le plus épouvantable aura donné naissance à la tradition. A Kis et à Ur (1), on a découvert, en effet, au-dessous d'un niveau parsemé de céramique, un dépôt d'argile d'une épaisseur variant entre 1 mètre et 4 mètres environ, qui ne contenait aucun vestige de civilisation. Au-dessus, au contraire, de la céramique reparaissait attestant l'existence de vie humaine évoluée. A Ur, des tombes prédynastiques se trouvaient bien au-dessus du niveau de la couche d'argile. Des couches si épaisses n'ont pu être déposées que par des cataclysmes — ruptures de digue ou de haute berge du fleuve, — auxquels on peut donner le nom de déluges ; mais il faut bien noter qu'ils furent strictement locaux et surtout qu'ils se produisirent à des époques très différentes : celui d'Ur, à une des périodes préhistoriques les plus anciennes que l'on connaisse ; celui de Kiš, vers 2800* (2).

Les Morts. — On n'admettait pas que tout fût fini avec le trépas : le soin qu'on avait des morts et les devoirs qu'on leur rendait impliquent la croyance à une survie. Ainsi, un personnel sacré plus ou moins nombreux prenait part aux cérémonies funèbres.

Aux *temps préhistoriques*, à El-Obeid, dans le voisinage d'Ur, les corps étaient (Pl. 12) *inhumés*. A Ur, à l'époque pré-dynastique, non seulement on plaçait, à côté du roi Mes-kalam-dug, de tel autre roi anonyme, de la reine Šub-ad (Pl. 11 et 12) (3), les divers objets qu'on croyait devoir leur être utiles dans l'au-delà ; mais, de plus, on immolait (4) toute une suite qui devait composer leur cour : soldats en armes, charriots attelés chacun de trois bœufs. conducteurs, femmes aux riches coiffures, deux files de gardes armés. Dans une tombe royale, on a trouvé 63 squelettes d'hommes ; dans une autre, 4 squelettes d'hommes et 68 de femmes (5) (Pl. 13).

Sur la *Stèle des Vautours*, on voit un *officiant* qui procède à la *libation funèbre* au moyen d'un vase qu'il tient des deux mains par le pied (6).

(1) A Jemdet Nasr, non loin d'Ur, rien de semblable, bien qu'on ait poussé la fouille jusqu'au sol vierge.

(2) A Uruk, d'après les fouilles récentes, le cataclysme aurait eu lieu vers 2900*.

(3) Notons que sa tombe est la plus récente. Elle ne contient aucun vestige de sacrifice humain.

(4) Après les avoir endormis au moyen d'un narcotique ? Hypothèse suggérée à M. Woolley par sa femme. (*Ur Excavations*, i. 11, p. 36).

(5) L. c., ch. iii et iv. Les rois ensevelis dans ces tombes étaient-ils des usurpateurs. Les lecteurs qui s'intéresseraient aux problèmes soulevés par ces découvertes liront avec profit G. Contenau, *Manuel*, t. iii, p. 1554-1563.

(6) Voir des détails, *Relig. sumér.*, 144-146.

Les corps ne sont pas simplement jetés en terre ; ils reçoivent une sépulture suivant les rites coutumiers (Pl. 11 et 12) (1). Aucun document ne suggère l'idée de rétribution.

III. — Le Culte

A. *Les choses sacrées*

Les lieux sacrés ou les temples

A l'exception de ceux de l'Hadès, de ceux de la terre et de ceux des eaux, les dieux habitaient dans les cieux, à l'époque historique, c'est-à-dire au firmament, dans les astres et l'atmosphère, et au-dessus de la voûte céleste. Pourtant, tous se plaisaient à résider spécialement parmi les hommes et à recevoir leurs offrandes en même temps que leurs hommages et leurs requêtes. Dans leur demeure, **é**, ou leur grande demeure, **é-gal**, la plus belle du lieu, ils vivaient comme des **isag** ou comme des rois, entourés de leurs femmes, de leurs concubines, de leurs fils et filles et de leurs serviteurs. Les membres de la *familia* divine étaient honorés par les Sumériens dans des « chapelles » du temple.

L'enceinte sacrée

Citons à titre d'exemples, vers l'an 4000, le grand temple d'An, à Uruk, et, du temps de la 1re dynastie d'Ur, vers 3000, le temple de dNin-ḫur-sag, à Tell-Obeid. Celui-ci s'élevait sur une solide plate-forme rectangulaire, dont les fondations étaient en blocs de pierre équarris, et les murs en briques. Un escalier extérieur conduisait à la plate-forme sur laquelle était bâti l'édifice sacré. A 55 cm. de la première marche, sur le parvis, se trouvait un autel en briques cuites.

Dans le temple **é-ninnû** de Lagaš, Ur-dNanšé construisit l'**é-pa**, temple ou plutôt chapelle des sept zones ; le **ba-gá** « lieu de la table à offrandes de dNingirsu », et le **ti-ra-aš** où l'on faisait des oblations ; Entemena y bâtit l'**éš-gi**. Le **gir-nun** est attesté dès l'époque proto-sumérienne.

Les textes parlent du **ki-a-nag** ou *lieu des libations*, mais le sens du mot est assez vague et ne désigne pas nécessairement un objet,

(1) *Relig. sumér.*, 145-146.

table ou récipient ; ils signalent aussi l'existence d'un puits sacré sur le parvis du temple de Lagaš : c'est que les cérémonies du culte exigeaient l'eau.

Dans les temples se dressaient les statues des dieux ; nous pouvons mentionner celles de dNanše, dedGá-tum-dùg et de dNinni, exécutées par Ur-dNanše. Il y en avait d'autres sans doute.

Mentionnons les *instruments de musique.* Les textes parlent d'oblations au *tympanum*, au grand *tympanum*. Le mot, **balag** en sumérien entre même dans la constitution des noms propres de personne (1).

Figurines de fondations (2). — Les figurines trouvées dans les fondations des temples et des maisons étaient, semble-t-il, des formes dérivées, non pas de clous d'argile, mais des montants des portes qui consistaient aux temps archaïques, en des faisceaux de roseaux liés ensemble, en haut et en bas, et qui devinrent, à l'époque des briques plano-convexes, des images anthropomorphiques de l'esprit de la porte symbolisant la maison. Ces figurines constituèrent des amulettes d'une puissance magique exceptionnelle, utilisées pour garder les demeures des hommes et celles des dieux.

Depuis les temps antérieurs à Ur-dNanše jusqu'après Entemena, elles étaient en cuivre sans alliage et représentaient, en général, la partie supérieure d'un corps de femme (Pl. 14), les mains jointes contre la poitrine. (La nécessité de briser le moule d'argile lorsque les opérations de coulage étaient terminées, explique que ces statuettes archaïques ne se ressemblent pas).

A Bismya, au temps d'Ur dNanše, sinon plus tôt, la figurine représente un lion : transition de la forme aniconique au thériomorphisme. Quelquefois, la tablette portant l'inscription du dédicant était percée d'un trou central par lequel passait la tête de la femme (Pl, 14) ; d'autres fois, la tablette était sur sa tête.

Une figurine (Pl. 15 : 41), un peu postérieure peut-être à Entemena, représente un *dieu* à cheveux longs, longue barbe et lèvre supérieure rasée. Une statuette du temps de Lugal-kisalsi, roi d'Uruk et d'Ur, peut personnifier l'esprit gardien de l'édifice (3).

Les plus anciennes figurines de fondation sont féminines. Les premières masculines qu'on rencontre représentent des dieux : leur tiare à cornes le prouve (4).

(1) *Relig. sum.*, 153 et s.

(2) Van Buren, *Found. Fig.*, ch. I-V.

(3) *L. c.*, fig. 7.

(4) Aux figurines citées par van Buren, ajouter celle de l'Université d'Harvard, du règne d'Ur-dNanše, publiée par Mary Inda Hussey, dnas RA, XXVIII (1931), 81 et s. Aux époques reculées, les figurines masculines enterrées sous les temples sont toujours

On admettait aussi l'existence d'animaux fantastiques bienfaisants, plus ou moins divins (1).

Le temple propriétaire foncier.

Le dieu de la cité était le *propriétaire éminent* de tout le territoire de *sa* principauté ; néanmoins, chaque temple, y compris celui du dieu suprême, possédait en propre de grandes étendues de terrain divisées en *cantons* et subdivisées en « champs », les uns et les autres désignés par des noms propres.

Les documents distinguent trois sortes de « champs » : les **níg-en-na**, les **kur$_6$** et les **uru-lal** ; les **níg-en-na** cultivés pour les besoins du temple ; les champs **kur$_6$**, beaucoup plus considérables, cédés aux gens employés par le temple : officiers d'administration, artisans, miliciens, laboureurs ; les champs **uru-lal** affermés pour être cultivés.

Le territoire que le temple se réservait en propre avait une administration à la tête de laquelle était un **sanga** qui, au nom de son dieu, partageait les terres, prescrivait les travaux publics, imposait les corvées. Chaque temple avait également un **nu-banda** ou haut régisseur agricole, des intendants de magasins, des inspecteurs, des scribes ; puis des soldats, des pêcheurs, des barquiers, des jardiners, des pâtres, des artisans, des marchands, de sorte qu'il constituait un tout se suffisant à lui-même.

Les revenus de l'exploitation des terres servaient, en premier lieu, aux besoins du culte ; puis, à l'entretien des esclaves du temple et, vraisemblablement, d'un certain nombre d'usufruitiers — ceux, sans doute, que mentionnent les listes de distribution aux jours de fête : prêtres et prêtresses, chantres, orfèvres, sculpteurs, etc.

Chaque temple avait des magasins destinés à recevoir les revenus de ses terres, le fruit de ses troupeaux, les apports et les taxes ; il y avait aussi des locaux dans lesquels les produits bruts étaient manipulés et apprêtés : cuisine ou boulangerie, cave, etc. (2).

divines ; celles des édifices profanes ont quelquefois la tête nue ; leurs mains sont jointes ou bien portent un vase. En plus des figurines dont nous avons parlé, on en a découvert d'autres, à Aššur et à Babylone, qui représentaient un dieu gardant la porte ; dans sa main droite, il avait une épée en cuivre et, dans la gauche, une masse en pierre ; mais il n'était pas agressif ; son attitude était celle de l'attention vigilante. Tel est le cas des temples de Khorsabad, d'Ištar d'Agadé, de Nin-urta de Babylone.

(1) Voir *Relig. sumér.*, 123, 125. Eck. UNGER, *Reallexik. Vorgesch.* VIII, 197[a] et s.. *Mischwesen.*

(2) *Rel. sumér.*, 160-167.

B. *Les Temps sacrés*

A l'époque sumérienne, nous n'avons pas encore de Rituel qui nous dise de quelle manière on fêtait les jours du dieu ; mais on peut recueillir, sur ce point, des données intéressantes éparses dans des documents nombreux.

Fêtes annuelles

Fête du Nouvel An. On la célébrait en l'honneur de la déesse Ba-ba. La solennité consistait en un triduum, durant lequel on offrait des sacrifices à la déesse, à des sanctuaires ou à des autels différents.

On célébrait d'*autres fêtes* qui, souvent (1), donnaient leur nom aux mois dans lesquels elles avaient lieu.

A Lagaš, on fêtait le dieu Lugal-uru ^{ki}. Deux fêtes en l'honneur de ^{d}Nanše duraient sept jours chacune ; des sacrifices étaient offerts à ^{d}Nanše surtout et aussi à d'autres dieux, en particulier le 4e jour. Dans la même ville, la fête de ^{d}Nin-mar-ki durait deux jours ; deux fêtes de ^{d}Ningirsu duraient, l'une quatre jours, et l'autre trois (2).

Fêtes mensuelles

En relation sans doute avec la pratique des affaires, le mois fut divisé, semble-t-il, en deux quinzaines, dès la présente période. La première quinzaine était inaugurée religieusement par la *fête de la nouvelle lune* ; la seconde, par les sacrifices du 15e jour.

C. *Les sacrifices*

Les textes de l'époque sumérienne ne permettent pas de nous assurer si le Rituel des sacrifices était définitivement établi. Impossible de savoir si ou dans quels cas les « victimes » étaient cuites (3) de telle façon que les dieux pussent se délecter de leur fumet, si ou dans quels

(1) Voir, plus loin, p. 384.

(2) Pour tout ce qui concerne *les temps sacrés*, à cette époque, voir *Relig. sumér.*, 168-182, *passim* ; et, plus récemment (1935) quelques passages de la Lecture I de S. Langdon, *Menologies.*

(3) On peut rappeler ce passage de I *Sam.*, II 12 et s. : « Lorsque quelqu'un offrait un sacrifice, le serviteur du prêtre venait pendant qu'on faisait *bouillir la chair*, tenant à la main une fourchette à trois dents ; il (la) plongeait dans la *chaudière*, dans le *chaudron*, dans la *marmite* ou dans le *pot*, et tout ce que la fourchette amenait, le prêtre le prenait pour lui... Même avant qu'on fît brûler la graisse, le serviteur du prêtre venait et disait à l'homme qui offrait le sacrifice : « Donne-moi de la chair à rôtir pour le prêtre ; il ne recevra pas de toi de *chair bouillie* ». Et si l'homme disait : « *Qu'on fasse d'abord fumer la graisse...* »

cas la victime était entièrement consumée par le feu pour le dieu, quelle part revenait à l'offrant, aux prêtres ou aux autres employés du temple, dans quels cas il y avait effusion du sang; mais il est certain que, dès l'époque étudiée ici, il existait des sacrifices alimentaires.

Sacrifices alimentaires. — A la période la plus ancienne, sous Ur-^{d}Nanše, les cylindres-cachets représentent quelquefois deux personnages assis, l'un vis-à-vis de l'autre. Entre eux se trouve une grande jarre dont ils aspirent, au moyen d'un chalumeau, le liquide : vin ou bière. On suppose, avec grande vraisemblance (1), qu'il s'agit de deux déités qui se délectent de la boisson qui leur a été offerte (Pl. 15).

Sur la *Stèle des Vautours*, Eannatum dit qu'il « offrit des bœufs en nourriture » au dieu Babbar.

Níg-giš-tag-ga paraît signifier le sacrifice proprement dit, c'est-à-dire avec « destruction » de la « victime » pour le dieu ; et, par conséquent, exprimer implicitement l'idée de sacrifice sanglant quand il s'agit d'animaux. On connaît des **níg-giš-tag-ga** de *farine*, de *dattes*, de *bétail* pour les fêtes du **bulug-kú** et du **še-kú** (2) de ^{d}Ningirsu, pour la fête de ^{d}Ba-ba$_{6}$ et pour d'autres dieux.

Sá-dug$_{4}$ est une expression assez vague. Etymologiquement, elle peut signifier « ce qui est prescrit ». A notre époque, elle désigne en certains cas des redevances profanes ; en d'autres, il s'agit sûrement de redevances sacrées : céréales pour le dieu, pour ^{d}Mes-an-du et pour ^{d}Ningirsu, pour la fête de ^{d}Ba-ba$_{6}$, pour le **ki-a-nag** ; etc.

Il est impossible de définir exactement en quoi consistait le **sá-dug$_{4}$** de boisson et de comestibles à des statues, statues de vivants et statues de morts.

Il semble que les **sá-dug$_{4}$** *sacrés* aient été presque toujours des sacrifices alimentaires, puisqu'ils consistaient surtout en comestibles et en boisson : tel un **sá-dug$_{4}$** de bière et de pain pour les dieux (2); sous la dynastie d'Ur, on dira même explicitement, une fois : **sá-dug$_{4}$** *de nourriture divine.*

On ne rencontre, dans les textes connus, aucun terme technique pour signifier tel ou tel sacrifice spécifiquement distinct.

Aucun texte, aucun mot n'exprime nettement l'idée d'*holocauste.* Nulle part, on ne rencontre de distinction entre « sacrifice alimentaire » et « sacrifice pour le péché (3) ».

(1) Il n'est pas *exclu* qu'il s'agisse d'un dieu et d'un adorant communiant, puisque aucun des deux personnages ne porte le signe de la divinité. Aucun des *textes* proto-sumériens ne parle de communion de fidèles avec le dieu.

(2) **Bulug-kú** : **še-kú** : *manger le malt* ; *manger l'orge.*

(3) Voir *Relig. sumér.*, 183-194.

Dons et ex-voto

La splendeur des temples et leurs richesses, les statues et leurs ornements — comme les sacrifices — témoignaient de la dévotion des fidèles qui savaient renoncer ainsi à une partie de leurs biens en faveur des dieux. On était convaincu que cette manière d'exprimer sa reconnaissance ou de donner corps à sa requête était agréée de la divinité.

Eannatum Ier voua *pour sa vie* à ^{d}Ningirsu un mortier ; Ur-^{d}Nanše, une coupe d'onyx à ^{d}Ba-ba_6 ; Entemena, un vase d'argent (Pl. 15 : 44) à ^{d}Ningirsu ; En-an-na-tum une masse d'armes au même dieu ; on voue des tiares, des joyaux.

D. *Le personnel sacré*

Le **sanga** (Pl. 16 : 45) faisait partie du personnel sacré, ce qui ne veut pas dire qu'il accomplît les rites du sacrifice. Certains textes paraissent signifier qu'il s'occupait surtout de l'administration des biens du temple ; tels à Lagaš, le **sanga-gar** ou le **sanga-iá** ; à Šuruppak, ceux qui figurent parmi les **giš-kin-ti** ; ou encore le **sanga-é-gal**, le **sanga-é-dam** ,le **sanga-anšu** : **sanga** de l'alimentation, des artisans, du palais, de la maison de la reine, des ânes.

Les nécessités de l'administration des temples firent des **sanga** des scribes. Stimulés par les besoins de la vie matérielle et de la vie religieuse évoluant autour des temples, ils inventèrent les idéogrammes, simplifièrent, c'est-à-dire rendirent plus cursifs — s'ils ne les inventèrent pas — les *signes de l'écriture.* C'est sans doute à cause de cela que, pour signifier **sanga**, on adopta le signe **šit** qui veut dire *compter*, faire des comptes (1).

En est généralement traduit par *grand prêtre* ; mais aucun des textes actuellement connus de l'époque étudiée ici ne permet d'affirmer qu'on doive nécessairement traduire ainsi, ni de *préciser* quelles étaient les *attributions* de l'**en** (2).

Ensi ne figure qu'une fois, semble-t-il, dans les textes protosumériens, et sans aucune précision.

Išib. L'histoire de ce mot prouve que, dans les textes akkadiens, **išib** eut les valeurs *išippu* dont le sens est mal connu, *ramku* : « celui qui fait les libations », et *pašišu* : « celui qui fait les onctions ». Mais il est impossible de savoir si, dès l'époque sumérienne, il avait ces

(1) Voir les référ. dans *Relig. sumér.*, 197-199.
(2) *L. c.*, 200-201.

trois valeurs et quel fut le sens premier. Ce mot est rarement employé à notre époque.

Quoi qu'il en soit du sens précis de **išib**, *la libation* existait (Pl. 16 : 46) : les représentations figurées ne laissent aucun doute. Le *libateur sumérien* est représenté, le plus souvent, complètement nu sur les cylindres-cachets ou autres documents. D'autres personnages accomplissant des cérémonies religieuses : pose de pierres de fondation de temples, devoirs rendus aux morts, sont deminus. Cette nudité est comme un souvenir vivant et rituellement conservé de l'époque où les hommes ne faisaient aucun usage de vêtements (1) et allaient tels que les dieux les avaient « bâtis », C'était, en même temps, une sorte d'attestation, en face du dieu, de l'harmonie des formes, de l'intégrité et de le pureté de son ministre (2).

Guda. On n'est pas fixé sur le sens primitif de ce mot ; mais on sait que le **guda** faisait partie du personnel sacré de certains temples. A l'occasion de ses réformes, Urukagina nous apprend que les **guda** faisaient rentrer les redevances de fermage, qu'ils avaient bâti un dépôt destiné à les recevoir, et qu'il eut à retirer les surveillants de ce grenier.

L'UŠ.KU. Il semble qu'à la haute époque *proto-sumérienne*, les UŠ-KU auxquels sont constamment associés les **gìm**, aient constitué des sortes de congrégations religieuses dont le rôle principal était de participer aux cérémonies funèbres. Cela paraît assez nettement établi pour les UŠ.KU *dont on n'indique aucune fonction spéciale*; mais quand il s'agit de ceux qui, soit individuellement, soit par petits groupes, sont attachés à certains sanctuaires ou même à des constructions sans caractère religieux, tels les **pa**, il est difficile de savoir quelles étaient leurs fonctions. On peut croire que ces UŠ.KU, sous la dépendance des **sanga**, étaient plus particulièrement chargés de la garde des édifices et des trésors qui s'y trouvaient, et que, d'une manière générale — à l'exception de l'UŠ.KU-**maḫ** — les UŠ.KU n'occupaient, dans la hiérarchie religieuse, qu'un rang secondaire.

Enfin, si l'on admet qu'une catégorie de ces fonctionnaires était composée d'eunuques, on comprend que l'UŠ.KU Nin-é-balag-ni-dúg fût préposé à la surveillance d'un atelier de femmes et que l'UŠ.KU

(1) La tradition sumérienne *écrite* conservait, elle aussi, ce souvenir. Voir *Relig. sumér.*, p. 112.

(2) Plus tard, le Rituel exigera que le Voyant, *barû*, ou Devin, soit bel homme, bien proportionné et de bonne mine, qu'il n'ait ni défauts aux yeux, ni infirmités ou maladie secrète, ni *defectus natalium*.

Lú-zi figure parmi le personnel de Lugal-anda où se trouvaient huit femmes, les **nin** de l'**isag**, c'est-à-dire peut-être ses concubines (1).

Autres membres du personnel sacré. Il y avait des *chantres*, des *pleureuses* et d'autres personnes dont on ne peut déterminer les fonctions (Pl. 16 et 17 : 47-49 ; 50).

Les « prêtresses ». Il y avait la **nin-dingir** ou dame du dieu », la **sal-dingir** ou *femme du dieu*, la servante des **sá-dug$_4$** et les hiérodules :

IV. — La vie religieuse et morale

La vie religieuse

Le Sumérien a une vitalité religieuse intense. Il voit le divin partout, en toutes choses ; il est convaincu que rien n'arrive que par la volonté et l'action des dieux. Les princes se glorifient de ne rien faire que pour accomplir les désirs divins. Des oracles et des présages peuvent manifester cette volonté (2).

Les Sumériens entretiennent des relations d'amour avec leurs dieux (3).

La cité et son dieu. Le roi

La ville est la propriété du dieu. Et elle est traitée comme telle.

Lagaš était en querelle perpétuelle avec Umma, sa voisine. Le roi de Kiš, Me-silim, fut choisi comme arbitre entre les deux villes, et sa décision fut inscrite sur une stèle qu'on plaça à la frontière contestée. Or, le narrateur affirme que ce résultat fut obtenu par les dieux.

Une tablette d'Uru-kagina appelle la dévastation de Lagaš « un péché contre dNingirsu », qui était le dieu de la ville.

Eannatum « pour la déesse Nanše, bâtit la ville de Nanše et l'enceinte d'Uru-kagina. »

La ville est donc, dans une certaine mesure, une enceinte sacrée, un lieu saint. Habiter telle ville, c'est — du moins à l'époque archaïque — appartenir à tel dieu ; « citoyen » de telle ville et client ou fidèle de tel dieu sont termes équivalemment synonymes.

(1) Allotte de la Fuÿe. Voir note 5, dans *Relig. sum.*, 208.
(2) Voir *Relig. sum.*, 209-214.
(3) *L. c.*, 213 ; on y trouvera des indications précises.

Le dieu de la ville est aussi son roi. On connaît un vieux dieu dont le nom, [d]**Lugal-uru,** signifie « roi de la ville ». Les souverains visibles avaient conscience de n'être que des **isag**, lieutenants ou vicaires du dieu. C'est du dieu que le roi visible recevait la royauté. Les textes sont formels. Nous en citons deux seulement. Uru-kagina dit explicitement : « Lorsque *le dieu Ningirsu*, le guerrier de [d]En-lil, à Uru-kagina la royauté de Lagaš eut donné... » Eannatum dit que son « nom » a été prononcé par le dieu En-lil, par [d]Endursag, par [d]Ningirsu, par[d]Nanše.

Si les chefs du pays font des conquêtes, ils les font pour leur dieu ; à Lagaš, on les appelle « soumetteurs de contrées du dieu Ningirsu ». Ils ne réalisent rien, d'ailleurs, que par l'ordre des dieux ; par exemple, « un fossé du Tigre jusqu'à l'Euphrate (1) ».

Présages et devins

Les Sumériens sont convaincus que les oracles et les présages formulés par les devins révèlent la volonté des dieux.

A l'époque proto-sumérienne, les devins forment un groupe ou corps, puisque nous savons que, dans une circonstance, Ur-[d]Nanše consulta le chef des devins, PA AZU (2). Les oracles obtenus par la prière et par le roseau sont des « oracles du dieu Enki (3) ».

On est convaincu, d'une part, que les destins sont fixés (4) par les dieux et, d'autre part, qu'on peut les faire modifier, à condition d'émouvoir et de persuader les dieux par des prières et des oblations.

La Prière

On rencontre trois fois le signe **sub** avec un sens équivalent à *prière*. Ce signe est constitué par deux éléments superposés : *la bouche* et *la main*. On rencontre aussi d'autres mots qui signifient à peu près *prière*.

Les nécessités de l'existence empêchaient le fidèle de prier auprès du dieu autant qu'il en sentait le besoin. Les princes y suppléèrent pour eux-mêmes en plaçant dans le temple leurs statues qui priaient pour eux ; par exemple, Entemena dit qu'il fit exécuter en diorite

(1) Voir *Relig. sumér.*, 214-216.
(2) *Plaque de diorite*, I, 1-III, 9.
(3) *L. c.*, 1-III.
(4) *Déterminer, fixer la destinée* ou *le sort* se dit **nam-tar** ; **tar** est le verbe ; **nam** devait désigner quelque chose comme la nature d'un objet ou d'une personne. Cf. FURLANI, *La Religione*, II, 89.

sa statue destinée au temple de dEnlil « afin qu'elle prie » le dieu pour lui.

Objet de la prière. — On demande des biens matériels. Lugal-zaggisi désire obtenir d'An une augmentation de territoire. On demande surtout la vie (1).

L'attitude de l'orant était celle de l'humilité. On peut admettre que *la nudité rituelle* en témoigne, puisqu'elle plaçait l'homme dévêtu devant son dieu comme un esclave devant son maître ou comme le prisonnier devant son vainqueur.

Incantation et talismans magiques

Les incantations ont pour but de délivrer des démons et de la maladie. L'individu qu'on exorcise demeure passif tout le temps que dure la cérémonie (2). Dans les textes de cette époque, il n'est question ni de sacrifice, ni de rites d'expiation (3) et le conjurateur n'a pas (4) de prière à réciter ; il semble donc que les gestes agissent, opèrent d'une manière magique.

On suppose que dAsar-lú-dùg envoie le patient demander conseil à son père à lui, le dieu En-ki (5).

> dAsar-lú-dùg envoya l'homme à dEnki.
> — Mon fils, que sait-il ? Que ne sait-il pas ?
> Ce que je sais, il le sait aussi. (6)

Puis, il indique les rites à accomplir (7). Il s'agit toujours de rites de purification, et le principal moyen employé est l'eau — cela se conçoit bien, puisque, dans le Rituel sumérien, l'incantation fait partie du culte du dieu des eaux, En-ki (8).

Des terres cuites représentant une femme nue servaient de talismans. On considérait ces objets comme des symboles de la fécondité

(1) *Relig. sum.*, 217-219.

(2) Falkenstein, *Die Haupthypen der sum. Besch.*, p. 73.

(3) Voir plus loin, à l'époque de la première dynastie babyl.

(4) A moins que, avec Landsberger, dans ZDMG, 74 (1920), 441, on ne considère les textes de cette époque comme des abrégés (Falk. admet cette opinion comme possible, *l. c.*, 16) ; dans ce cas, il ne faudrait pas considérer comme des créations postérieures ce qu'on trouve de plus dans les textes plus récents.

(5) Plus tard, on dira que c'est lui, dAsar-lú-dùg, qui se rend auprès de dEn-ki.

(6) Genouillac, *Trouvaille Drehem*, n° 1, 5-6 et Rev. 1. Voir Falkenstein, p. 57.

(7) Voir aussi Zimmern, *Sum. Kultlied.*, n° 98, etc. On trouvera l'énumération des autres textes attribués à cette époque dans Falk., *l. c.*, p. 8.

(8) Ce qui vient d'être dit convient à l'incantation sumérienne jusqu'à la 3e dynastie d'Ur. Cf. Falk. p. 7.

et de la reproduction opérant *magiquement* et favorisant l'accroissement de la famille, du bétail et des produits de la terre.

Pour authentiquer les actes publics, contrats ou textes juridiques analogues, « rois », fonctionnaires et simples particuliers roulaient sur le document en argile encore fraîche un sceau-cylindre à leur nom. Or ce sceau portait une vignette qui, dès l'époque *proto-sumérienne*, était le plus souvent religieuse : à cause précisément de ce caractère religieux, ces sceaux servaient aussi de *talismans*.

Les noms théophores de personnes

La piété populaire se manifeste aussi par les noms propres de personnes. Le but qu'on se proposait primitivement en imposant un nom à un individu était de le définir, d'une certaine façon, ou au moins de le distinguer des autres en *nommant* quelqu'un de ses caractères, car on regardait le nom presque comme synonyme de *nature* ou d'*essence*. Les Sumériens voyant en toutes choses l'action de la divinité, il était naturel que leur nom emprisonnât, pour ainsi dire, ou définit quelque chose de l'action divine sur eux. Aussi faisait-on du nom propre une sorte d'amulette, en y enchâssant un nom divin. Citons ^{d}*Enlil-pá* : « Nommé-par-le-dieu-Enlil », ^{d}*Ningirsu-bád-mu* : « Le-dieu-Ningirsu-est-ma-forteresse ». Pour le même motif sans doute, on insérait comme éléments constitutifs des noms propres des noms d'enceintes sacrées, de villes saintes, de symboles et d'objets de culte ; par exemple, Ur-é-^{d}Ninni : « Serviteur du temple de la déesse Ninni. »

La vie morale

Le Sumérien voit entre la divinité et le monde des rapports constants. La religion anime tous les actes de la vie. Quelle est son influence au point de vue moral ?

Justice et équité. Le bien et le mal.

Les dieux — et quelques-uns plus particulièrement — sont considérés comme *dieux d'équité et de justice*, comme *sources du droit*. Et les « rois » sont leurs interprètes.

A l'époque *proto-sumérienne* (1), c'est le dieu qui, par l'organe de son lieutenant naturellement, fixe les lois à observer sur son territoire : Urukagina rétablit celles que le dieu Ningirsu avait portées autrefois, et qui maintenant étaient violées. Les articles du « code » sumé-

(1) Voir *Relig. sumér.*, 223-225

rien furent inspirés au moins, sinon dictés, par la déesse Nidaba et par le dieu Ḫani.

A Šuruppak et à Kiš, on rendait un culte à un dieu de la justice nommé Gù-silim, et, à Lagaš, à un dieu de l'équité nommé SI-SÁ, dont on portait le nom.

Les Sumériens ont conscience que le bien consiste à imiter la justice et l'équité des dieux. Par exemple, Eannatum se flatte d'être un homme à la parole droite, c'est-à-dire conforme à l'équité (1).

Le mal, c'est, pour le chef d'un territoire et son armée, de franchir les frontières de ce territoire, car le pays voisin appartient à un autre dieu ; c'est surtout de ravager le pays, de piller ses temples (2). Les gens d'Umma ont fait cela à l'égard du territoire et de la ville du dieu Ningirsu, ils ont commis un péché contre *ce* dieu, **nam-tag**, littéralement *perversité*, de **tag** : « vertere, pervertere » ; donc : ce qui détruit, renverse la loi du dieu. C'est la première fois qu'on rencontre le mot *péché*. Nous le retrouvons, à la même époque, dans ce nom propre intéressant : **Nin-nam-tag-nu-tug** : « La dame sans péché (3). »

Le « code » qui se réclame de la déesse Nidaba et du dieu Ḫani, ainsi que les minutes des jugements portés par les représentants des dieux, à l'époque néo-sumérienne, puisent à la même source divine les règles de mœurs sumériennes.

Le vœu est chose sacrée.

Il faut respecter le bien d'autrui : esclaves, enfants, vergers, terrains vagues, céréales, gros bétail, etc.

Le « code » sauvegarde le droit des parents qui ont dépensé et se sont dépensés pour leurs enfants ; par exemple, le fils adoptif n'a pas le droit de quitter la maison paternelle. Quiconque veut épouser une femme doit l' « acheter » (4) aux parents.

Les droits des enfants et ceux des femmes sont sauvegardés.

La sincérité est une obligation, du moins ou surtout, dans les choses graves telles que les dépositions faites devant les juges et dans les contrats. Personne ne songe à douter de la sincérité du serment, dans la persuasion où l'on est qu'en cas de parjure le dieu interviendrait pour châtier.

Ainsi, pour les Sumériens comme pour tous les peuples antiques

(1) *Vautours*, X, 13 : **lù inim-si-sá**.
(2) Références dans *Relig. sumér.*, 227.
(3) NIK. 21 ; III, 3, signalé par M. THUREAU-DANGIN, dans *Nouv. fouil. de Tello*, 215, n. 5.
(4) Mais il ne s'agit pas d'*achat* proprement dit. Voir, p. 246, n, 4.

arrivés à un certain degré de civilisation, le droit fut un ensemble de règles établies en vue de maintenir l'ordre dans la société fondé sur la religion : il était suggéré aux prêtres par les dieux et avait pour sanction la colère divine (1).

La femme

La foi sumérienne affirmait implicitement la dignité de la femme. Les Sumériens admettaient, en effet, à côté de chaque dieu, l'existence d'une compagne divine. Et ces déesses n'étaient pas de pures abstractions ; on les adorait ; on bâtissait ou restaurait des temples en leur honneur ; on leur offrait des sacrifices, des ex-voto (2).

Ces déesses n'existaient pas pour le seul plaisir des dieux : elles étaient honorées surtout — et quelques-unes plus particulièrement — comme procréatrices et comme mères, comme déesses de la fécondité et de la fertilité. Cela contribuait à mettre en relief le rôle et la dignité de la femme. En fait, dans la société proto-sumérienne, la femme a conscience de cette dignité et les hommes n'ont pas le droit de la méconnaître. Des femmes, princesses ou non, ont leur sceau personnel (Pl. 18 : 51, 52). Elles offrent des *ex-voto*. Elles ont le droit d'ester en justice. Une marchande de vin, nommée Kù-^{d}Baba$_6$, exerça assez d'influence politique, à Kiš, pour que la légende pût affirmer qu'elle y avait régné (3).

Toutefois nous ne parlons pas de *matriarcat*.

La *monogamie* est la règle du mariage. La loi fait à la femme un devoir de la fidélité ; elle protège la jeune fille contre la séduction : le séducteur est puni de mort, si les parents de l'offensée refusent le mariage.

Il faut ajouter que l'influence de ces coutumes et de ces lois était contre-balancée par des institutions ou des usages qu'on ne peut passer sous silence : le *concubinage*, admis par la loi, au moins en certains cas ; la *prostitution*, légalement autorisée, et l'institution des *hiérodules femmes* (1).

L'esclavage

L'esclavage des femmes, comme celui des hommes, est reconnu par le code. Mais l'esclave n'est pas purement et simplement la chose

(1) Cette conclusion est empruntée presque textuellement à E. Cuq, parlant du *Droit élamite*, dans RA, XXIX (1932), 150.
(2) *Relig. sum.*, 230 et s.
(3) Voir, en dernier lieu, H.-G. Guterbock, dans ZA XLII (1934) 9, n. 1 et 11.
(4) Id., 230-233.

de l'homme ; la loi lui accorde quelques droits ; par exemple, si une femme donne à son mari une esclave et que celle-ci en ait des enfants, le mari doit affranchir et cette esclave et ses enfants.

Le juste souffrant

On avait l'impression que la fidélité à accomplir les désirs divins devait assurer le bonheur. Et pourtant la vie prouvait que certains hommes, peu soucieux de religion ou moins scrupuleux en fait de morale, vivaient heureux. Et le problème du mal se posait.

A l'époque *proto-sumérienne*, nous rencontrons dans les inscriptions les traces de l'angoisse d'un juste souffrant qui est Uru-kagina. Il a conscience d'être un innocent :

> Moi, quel péché ai-je fait (1) ?

Le même problème du *Juste souffrant* inspirera, plus tard, un poète akkadien dont nous possédons le beau poème (2).

ARTICLE II

En Egypte

Depuis l'aurore de l'histoire jusqu'à la fin de l'Ancien Empire

I. — Les croyances

Les dieux

Le pays des « Deux Terres », l'Egypte, paraît avoir connu, dès les temps préhistoriques, une division par *clans* rassemblés chacun autour d'une enseigne (3). Un jour vint où, la population s'étant fixée au sol pour le mettre en valeur, la nécessité finit par s'imposer de diviser la vallée « en secteurs d'exploitation », qui devinrent les nomes. Dans chaque nome s'éleva une métropole qui eut son dieu spécial, *nṯer nwt-i* « le dieu appartenant à la ville » (4).

(1) *Rel. sumér.*, 238.
(2) *Milieu bibl.*, t. II, 247-252.
(3) Moret, *Nil*, 46.
(4) Cf. Loret, *in* RT, XI. La lecture du second signe n'est pas sûre.

et la ville fut considérée comme la résidence, la « maison » de son dieu. C'est ce que les Grecs traduiront par les noms de Héliopolis, Hermopolis, Heracléopolis, Aphroditopolis, etc. (1). Mais chacune des métropoles adopta peu à peu d'autres dieux, les uns communs à plusieurs, les autres adorés dans une seule. Des villes secondaires naquirent, le jour où la population augmenta et où la culture plus étendue du sol éloigna les laboureurs du centre urbain.

La moitié des nomes de l'Egypte historique tire ses enseignes, ses patrons, des anciens clans. Le dieu de la métropole se confond ou est en relation avec l'enseigne du nome, mais il en est distinct : tel le *faucon* en tant que dieu Horus, dans le IIe nome ; dans le IXe, la *foudre*, qui désigne à la fois le nome et le dieu Min ; dans le XVIIe, le *chien* est à la fois enseigne et dieu (Anubis) (2).

Dans tous ces cas, l'enseigne du nome est une survivance de l'époque proto-historique ou thinite. L'enseigne du clan reste celle du dieu de la ville ; mais, peu à peu, elle prend un aspect anthropomorphique. Ainsi la vipère Uadjet devient un serpent à tête humaine ; de même l'ibis, en tant que dieu du XVe nome, devient oiseau à tête humaine, mais, en tant qu'enseigne, il garde la forme d'oiseau (3).

Quelquefois, le dieu de la métropole est distinct de l'enseigne. Par exemple, le Ve nome appartient au dieu Min, qui a la forme humaine, mais il a pour enseigne la foudre, Le VIe nome a pour enseigne le *lièvre*, mais son dieu est Thot (un ibis). Il est probable que, dans ces derniers cas, l'enseigne représente le dieu primitif du nome, déchu et remplacé par un autre, à la suite de quelque changement social et politique.

Le dieu du nome, quand il diffère du dieu de la métropole, est le plus souvent, un ancêtre ou un vaincu qui a cédé la souveraineté effective du territoire à un successeur (4).

A la période la plus archaïque, on imaginait les dieux incorporés, pour ainsi dire, dans des êtres animés ou inanimés, surtout sous la forme d'animaux (5) : faucon, crocodile, lion, chacal et bien d'autres. Au cours des âges, la pensée évoluée s'éloignera de la conception

(1) SETHE. *Urgesch. u. alt. Relig.*, 3.
(2) Id., *ibid.*, 4.
(3) Voir LORET, p. 88.
(4) MORET, chap. II, *passim*. Nous citons quelquefois textuellement.
(5) A cause de l'utilité qu'on attribuait à ces êtres ou de la peur qu'ils provoquaient. Voir ERMAN, *Relig. der Aeg.*, ch. I, 5-6.

primitive et attribuera à ces dieux des caractères et qualités auxquels on ne songeait pas à l'origine (1).

Quand on chercha à s'expliquer l'origine des choses, on admit que du *chaos* ou de l'*océan primitif* avait surgi, en premier lieu, le *soleil*, sous la forme de Tum. Les divers centres sacerdotaux n'expliquaient pas ce fait de la même manière. Ici, on disait que le soleil était sorti d'un œuf façonné par Ptah ; ailleurs, on enseignait que dans l'eau avait poussé une fleur de lotus qui portait le jeune dieu.

Par sa seule puissance génératrice personnelle (2), ou avec celle d'une conjointe, le dieu soleil engendra *Šu* ou l'air, l'atmosphère, et sa parèdre *Tefnut* (Pl. 18 : 53). Le ciel et la terre étaient étroitement unis ; ils furent séparés par Šu, qui continua ensuite à soutenir le ciel au-dessus de soi. Mais on admettait en même temps que Šu et Tefnut avaient engendré *Geb*, la Terre, et *Nut*, le Ciel ou firmament. Ceux-ci, à leur tour enfantèrent Osiris et Isis, Seth et Nephtys.

Tout cela est raconté dans de vieux textes, non pas en termes abstraits — de tels termes n'existent pas encore — mais d'une manière concrète. On nous dit encore qu'en dissipant tempêtes et orages, ses ennemis, le dieu Soleil avait perdu un œil (3).

Les prêtres d'Héliopolis placeront à la tête du Panthéon le Soleil comme démiurge ; mais d'autres dieux étaient adorés avant lui. D'abord un dieu de la lumière et du ciel figuré par le *faucon*, habitant du domaine « céleste ». Il était assez naturel qu'un dieu de l'univers résidât au-dessus de la terre ; et il semble que, parmi les oiseaux d'Egypte, aucun ne soit plus beau ni plus brave que le faucon qui, du matin au soir, croise dans la lumière (4). Dans l'écriture hiéroglyphique, à l'époque la plus ancienne, le signe-mot qui détermine l'idée de dieu, c'est le faucon sur son perchoir, *Ḥr*, que les Grecs ont transcrit Ὧρος, d'où Horus.



Un autre dieu antérieur à l'histoire, mais qui a duré jusqu'aux derniers jours de l'Egypte, est le dieu *Seth* (Fig. 16), un quadrupède (5) conducteur de clan. Aux *Pyramides* (6), on dit que « Seth est

(1) Sethe, *Urgesch.*, § 8-15. Plus tard seulement, la réflexion aurait amené à déifier aussi les objets et forces cosmiques : terre, Nil, ciel, soleil.

(2) *Pyr.*, 1248.

(3) *L'œil d'Horus* sera un des symboles les plus sacrés de la Religion égyptienne ; mais sa légende ne sera pas racontée partout de la même manière. Cf. Erman, *Hymnen* (in *Abhandl. d. Königl. Preuss. Akad.*, 1911, 11-14).

(4) Mot de A. Moret, *l. c.*, 75.

(5) Lévrier ? fourmilier ? on ne sait.

(6) § 204.

celui qui réside dans Nubt (1), le seigneur de la Haute Egypte ». Seth habite bien au ciel (2), mais c'est comme adversaire de la lumière. Il personnifie l'orage (3), le vent funeste (4), le tonnerre (5). Hommes et dieux ont peur de lui. On adore sa puissance brutale, d'autant qu'il



FIG. 16.

est aussi un grand magicien (6). Il est même plus puissant que le soleil, puisque si celui-ci peut « chasser l'orage, repousser les nuages, briser les grêlons (7) », il ne peut éviter l'obscurité de la nuit, ni les éclipses totales ou partielles. Ce sont là autant d'attentats de Seth contre l'*œil droit* d'Horus, c'est-à-dire le Soleil, et contre son œil gauche, la Lune.

D'après la tradition, Horus régnait sur la Basse-Egypte ; Seth, sur la Haute-Egypte. Mais lorsque les dieux de la famille osirienne entrèrent en scène comme chefs de groupements humains, Horus et Seth s'éclipsèrent.

Sous l'influence des théologiens d'Héliopolis (8), dès l'époque des *Pyramides*, l'action du dieu Soleil s'étend non seulement aux forces matérielles de la Nature, mais aussi aux affaires des hommes. C'est au dieu Soleil qu'appartient la primauté dans le Panthéon (9) et aussi dans les affaires de l'Egypte appelée « l'œil d'Horus » ; c'est ce que nous permet de constater l'hymne le plus archaïque que nous possédions en l'honneur du soleil :

Salut à toi, créature d'Horus,
que de ses mains il a parée !...

(1) C'est-à-dire Ombos.
(2) *Pyr.*, § 204.
(3) § 370.
(4) § 261 ; 281.
(5) § 1150.
(6) § 204.
(7) § 500.
(8) MORET, *Le Nil*, 177 ; cf. 180.
(9) *Pyr.*, 1479 : « tu es celui qui surveille les dieux, et il n'est pas un dieu qui te surveille ».

C'est lui qui te munit,
c'est lui qui te bâtit,
c'est lui qui te fonde. (1)

Il est l'allié du roi : « il dompte pour lui tous les peuples que façonnèrent ses doits (2). »

A partir de la IVe dynastie, les rois prennent le nom de « fils du Soleil » *s'a R'e* (3) ; sous la Ve dynastie, le pharaon élève un sanctuaire dédié au soleil, dans lequel l'*adytum* ou *saint des saints* est remplacé par un obélisque, stylisation du rayon solaire et symbole du dieu. Aucun autre dieu ne peut rivaliser maintenant, en puissance et en splendeur, avec ce grand dieu du roi et de la Cour.

L'idée que *R'e* avait été roi d'Egypte, qu'il était le véritable père du pharaon régnant et le protecteur du pays amena les esprits à se le représenter comme une sorte de réplique céleste du pharaon.

Le second grand dieu dont l'influence domine, avec celle du Soleil, toute l'histoire du pays est *Osiris* (4) (Pl. 66, fig. 199).

Osiris est le dieu du grand élément naturel qui a fait l'Egypte : l'eau, l'eau du Nil. Les textes, dès les temps des Pyramides, le représentent comme l'eau divine qui, venue du ciel, amène l'inondation et, par conséquent, la fertilité de la terre ; et donc il est aussi la fertilité de la terre (5) ; il est encore la mer et les océans qui entourent la terre :

L'eau de la vie qui est au ciel, elle vient.
L'eau de la vie qui est dans la terre, elle vient.
Le ciel est embrasé (d'éclairs) pour toi, la terre tremble pour toi.
Devant la naissance du dieu,
les deux montagnes (6) se sont ouvertes
et le dieu se manifeste,
le dieu s'empare de son corps (l'Egypte (7).

(1) *Pyr.*, 1587-1590. Voir ce texte, dans notre t. II, 118-120.

(2) *Pyr.*, 1837. — Déjà, au début de la IIIe dyn., on eut l'idée d'inscrire le nom du roi dans un ovale monté sur une base plate. (On est convenu de l'appeler *cartouche*). Cet ovale retrace la course elliptique du soleil autour du monde. MORET, *Nil*, 173. Le premier pharaon ayant porté le nom de *R'e* fut *R'e-neb*, de la IIe dyn. (*Cambridge Anc. Hist.*, t. I, 274).

(3) Au sens physique du mot. Sous la XIXe dyn., on représentera, sur les murs du temple de Luxor et de Der el-Bahri, cette origine divine du roi.

(4) Buto, capitale du plus ancien royaume de la Basse Egypte, fut le centre de son culte. Voir A. MORET, *Le jugement...*, dans *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes* (Sc. relig.), 1922-1923, p. 9, n. 2.

(5) Textes dans MORET, 951.

(6) Les deux falaises où passe le Nil, à la première cataracte.

(7) *Pyr.*, 2063.

La cachette *tephet*, où le Nil est censé prendre sa source, est « la grande salle d'Osiris (1). »

Osiris était le principe impérissable de toute vie, et on le représentait doué, même après sa mort, de la puissance génératrice. *La vie de la terre s'évanouissant sans cesse et sans cesse reparaissant, associée quelquefois aux eaux vivifiantes et quelquefois au sol fertile, tel était Osiris.*

Ce dieu mourant sans cesse et sans cesse renaissant, qui paraissait soumis périodiquement à l'humaine destinée, devint *le thème de nombreuses légendes populaires.* Il passa, comme le dieu soleil, pour un ancien roi, héritier de son divin générateur, *Geb*, « le dieu Terre (2) ». Sa sœur, Isis, qui était aussi sa femme, veillait sur lui et le protégeait contre ses ennemis (3). Seth, le plus redoutable de tous, violent et impie, aidé de soixante-douze conjurés, réussit à le tuer, à Nedyt (4). Cette mort affligea profondément Isis ; l'âme brisée de douleur, elle partit à la recherche du divin corps. Lorsqu'elle l'eut trouvé, aidée de sa sœur Nephthys (5), elle l'embauma et le fit mettre en terre. Un sycomore poussa au-dessus du tombeau ; et cet arbre sacré est le symbole de la vie impérissable d'Osiris.

Telle était la légende de la vie et de la mort de ce dieu. Mais sa divine carrière, parce qu'elle représentait le cycle de la Nature, ne pouvait pas avoir de fin. Chez Osiris, la mort ne tarit point la source de la vie ; et Isis eut un enfant de lui (6), Horus, qu'elle éleva dans le désert, à l'abri des embûches de Seth. Quand il fut grand, Horus vengea la mort de son père. Sa piété filiale est un des thèmes sur lequel les Egyptiens aimeront à insister. Par exemple : « O Osiris, Horus est venu et il t'embrasse... Il a fait reculer le cœur de Seth, car il est plus grand que lui... Horus a fait que tu empoignes tes adversaires sans qu'ils puissent s'échapper de toi (7)... »

(1) *Pyr.*, 1551. Voir Moret, 97.

(2) Dans un hymne de la XVIII[e] dyn., *Stèle du Louvre.* Trad. Erman, *Literat.*, 187-192 et A. Moret, *Le Nil*, 114-116. On y dira que Geb lui a donné « ce pays, ses eaux, ses vents, sa végétation, tout son bétail, tout ce qui vole, tout ce qui plane, ses reptiles, ses animaux du désert. Voir aussi A. Moret, 98-102.

(3) *L. c.*

(4) Nedyt sera localisée à Abydos ; *Pyr.*, 754[c] : cette ville est en parallèle avec Thynis, nome d'Abydos : « Vient le lumineux, celui qui est à Nedyt, le puissant d'Abydos ». — D'après la légende rapportée par Plutarque (*De Iside et Osiride*), c'est à Byblos que son corps aurait été trouvé.

(5) Souvent on représenta Nephthys accompagnant sa sœur Isis. Par ex., *Brit. Mus.* Stèle, 797, 62-63 ; et les *Lamentations d'Isis et Nepthys* devinrent, pour les Egyptiens, l'expression la plus sacrée de la douleur.

(6) Scène très crûment racontée (*Pyr.*, 632 et 1635-1636), et représentée sur les murs d'Abydos et de Philae.

(7) *Pyr.*, 575 et s.

Le combat entre Horus et Seth fut si violent que le jeune dieu y perdit un œil ; mais le dieu Thot humecta de sa salive la blessure du vainqueur et lui rendit la vue. Horus partit alors à la recherche de son père, afin de le ramener à la vie (1) et de lui offrir l'œil qu'il avait sacrifié pour son amour — et « l'œil d'Horus » devint symbole ou même synonyme de *sacrifice* ou d'*oblation* (2) ; il fut, après le scarabée, le symbole le plus révéré dans les rites égyptiens.

Pourtant, malgré sa défaite par Horus et la résurrection d'Osiris, Seth était toujours hostile. Il se présenta au tribunal des dieux (3), à Héliopolis, et formula contre Osiris des accusations dont la nature demeure inconnue, mais dont le but était l'occupation du trône d'Egypte. Osiris fut justifié, et le trône lui fut rendu. Les dieux exultèrent de joie (4).

Le royaume du dieu victorieux était, non pas celui des vivants, mais celui des morts : « Il franchit les portes secrètes de l'enceinte des seigneurs de l'éternité (5). » Il est proclamé roi (6).

Le mythe d'Osiris concrétise les espérances et les aspirations du peuple, à cette époque : Isis personnifie la fidélité de l'épouse et la sollicitude de la mère, et Horus le dévouement filial. C'est pourquoi le dieu fut l'objet d'une particulière dévotion, mais pas dès l'origine. Primitivement, il n'était que le dieu local de *Dedu* — Busiris des Grecs — dans le Delta. Aux temps préhistoriques, on l'avait tenu pour un dieu dangereux (7) ; on en garda le souvenir, même aux jours où son culte fut devenu très populaire ; pourtant les textes les plus archaïques nous le montrent déjà transformé en ami de l'homme et en prince des Enfers plein de bienveillance. Son culte se fixa de bonne heure à Abydos où l'avait précédé l'ancien dieu des morts Ḫent-Ymenti (8).

Bien qu'elle fût d'origine populaire, la foi osirienne entra bientôt, comme celle du dieu Soleil, en relation intime avec la vie royale.

(1) La résurrection d'Osiris, dans A. Moret, *Le Nil*, p. 103 ; 113.

(2) Cf. *Pyr.*, Spr. 26 et suiv. ; par ex., Spr. 46, 35d : « on te présente l'œil d'Horus, (c'est) ton gâteau que tu manges, gâteau d'offrande : *mn-k yr-Ḥr p'l-k wnm-k p'l nl wdn* (var. : *wdj'-l*) ; 32, 22 : « je t'apporte l'œil d'Horus pour que ton cœur s'en réjouisse ». Et le curieux passage, Spr., 43, 33 *a* et *b*.

(3) *Job*, I : tableau *analogue* — sans qu'on puisse conclure à une dépendance.

(4) Citation et traduction de plusieurs textes des *Pyramides* dans Moret, *l. c.*, 108-109.

(5) Brit. Mus., *Stèle*, 797, l. 63.

(6) *Pyr.*, 1335.

(7) *Pyr.*, 350.

(8) G. Maspero, *Etud. Mythol. égypt.*, t. II, 10, 359, etc ; E. Meyer, *in* ZA, 51, 97 et s. Il semble que, dès les temps des Pyramides (*Pyr.*, 2021 et 1996), Osiris ait été identifié avec Ḫent-Ymenti (Breasted, *Develop.*, 38-39). Meyer (*l. c.*) est d'avis contraire.

Une des fêtes les plus archaïques est celle du *Šed* (1) ; or, bien que sa nature soit fort obscure, on sait qu'en cette circonstance, le roi se parait des vêtements et des insignes osiriens ; en outre, le pharaon défunt devenait Osiris : comme Osiris, il était ressuscité par Horus et Isis, et, dans l'au-delà, il jouissait de tous les privilèges et de la félicité qui avaient été accordés à Osiris.

On pouvait s'attendre à ce que l'on essayât de mettre en harmonie l'une et l'autre foi. La tentative fut faite par les « théologiens » d'Héliopolis, mais ils ne surent pas éviter les confusions inextricables qu'avait faites l'imagination populaire.

Il est impossible de savoir comment Seth est devenu ennemi d'Osiris ; mais dans un document memphitique contemporain des Pyramides, nous surprenons l'absorption de la rivalité de Seth et d'Horus par le mythe osirien. Il s'agit d'un dialogue dramatique (2) dans lequel Geb assigne leur royaume respectif à Horus et à Seth. Bien qu'il s'agisse là d'un épisode solaire, Geb introduit des incidents de la légende osirienne :

« Geb dit à Seth : Va à l'endroit où tu es né !
« Geb dit à Horus : Va à l'endroit où ton père a été noyé !
« Geb dit à Seth et à Horus : Je vous ai séparés :
« Seth : Haute Egypte.
« Horus : Basse Egypte.
« Horus et Seth : Haute et Basse Egypte.
« Geb dit à la divine Ennéade : J'ai transmis mon héritage à mon héritier,
« le fils de mon premier né (3).
« Il est mon fils, mon enfant.

Un ancien commentateur (4) a expliqué ainsi le procédé de Geb répartissant les deux royaumes :

« Il assembla la divine Ennéade et sépara Horus et Seth. Il prévint « leur conflit en rétablissant Seth roi de la Haute Egypte, où il était né, et « Horus roi de la Basse Egypte, là où son père avait été noyé, au moment de « la séparation des deux pays.

« Il était douloureux, pour le cœur de Geb, que la part d'Horus fût simplement égale à celle de Seth ; alors Geb donna son héritage à Horus, fils de son premier né ; et Horus unit le pays ».

Ainsi, le fils d'Osiris n'était plus l'égal de Seth ; il recevait en fief toute l'Egypte. C'était la conception osirienne.

(1) Sur cette fête, voir MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, (*passim*).
(2) Brit. Mus., *Stèle* 797. ERMAN, *Sitzb. Preuss. Akad.*, XLIII (1911), 925-932.
(3) Le premier-né de Geb est Osiris.
(4) *L. c.*

Les « théologiens » avaient constitué un groupe de neuf dieux présidé par l'antique Tum ; dans ce groupe figurait Osiris, mais Horus n'y était pas. On l'engloba facilement dans le système doctrinal osirien.

Les temples principaux et les principaux sacerdoces essayèrent bien de faire de leur dieu le centre du culte et de la doctrine religieuse, mais leurs efforts ne purent prévaloir contre l'influence des doctrines solaires. Un seul système de quelque importance survécut à ces tentatives locales, ce fut celui de Ptah, à Memphis (1). Les théologiens de cette ville affirment la préexistence de leur dieu, à l'origine. *Tous les êtres étaient d'abord dans sa pensée ; puis, nommés par sa langue, ils reçurent l'existence.*

Mais le monde qui fut ainsi créé, ce fut celui de la vallée du Nil ; on n'avait pas encore l'idée de l'univers ni, par conséquent, l'idée d'un dieu de l'univers.

L'au-delà (2)

Dès les temps préhistoriques, les habitants de la vallée du Nil, comme tous ceux du milieu biblique et d'autres encore, croyaient que *le mort vivait dans la tombe ou à côté de la tombe* ; c'est pourquoi ils pourvoyaient aux besoins qu'il devait y éprouver. On croyait aussi que les morts pouvaient rôder autour de leurs tombeaux et des nécropoles. On avait peur d'eux ; on tâchait de se prémunir contre leur action funeste.

Pour mieux comprendre le premier article de cette foi, il faut avoir présente à l'esprit l'idée que l'Egyptien se faisait de la personne humaine.

Il semble que les Egyptiens, comme les Primitifs — tels les Esquimaux (3) ou les Malais (4) — aient admis, non pas comme nos Scolastiques du Moyen Age et bien d'autres à leur suite, plusieurs *facultés* de l'âme, mais plusieurs *âmes*. Le *ba*, le *ka*, le *nom* paraissent être, en effet, quasi synonymes de ce que nous appellerions (5) *la nature humaine*, ou *l'âme*. Chez les Egyptiens en effet, et chez

(1) Il nous est révélé par une stèle mutilée du British Museum (*Stèle*, 797, l. 48-61) qui est la copie faite par un scribe du VIIIe s. av. J.-C. d'un papyrus qui, rongé alors par les vers, menaçait d'être anéanti. Sur cette conception, voir ERMAN, *Relig.*, ch. VI.

(2) Sur les opinions des Egyptiens, on peut voir G. MASPERO, *Etudes de mythol. et d'archéol. égyptiennes*, t. I, 340 et s., ERMAN, *Relig.*, ch. XIV et XV, 207-284.

(3) VON DER LEEUW, citant THALBITZER, p. 262.

(4) *L. c.*, 264. Voir aussi, ci-dessus, p. 24.

(5) Pour rester aussi près que possible des *textes* et des faits, bien que les termes que nous employons soient impropres dans le strict langage philosophique.

d'autres, *le nom* d'un être était comme son essence ; le nom d'une personne était son « âme » (1). Il faut en dire autant du *ka*, ou plutôt d'un de ses aspects, car cette notion de *ka* paraît avoir évolué. Dès l'époque des Pyramides, il semble que plusieurs conceptions se recouvrent sur ce point. On dirait que le *ka* désigne le *mana*, la force ou le τόνος « divin », quand il s'agit de la puissance universelle, *humaine*



FIG. 17.

en tant qu'elle se trouve en l'homme. Au XVe siècle, sur les murs du temple de Luxor, on représentera les scènes relatives à la naissance d'Amenhotep III. Le jeune prince y figurera accompagné d'un petit enfant — le *ka* — dont les traits reproduiront exactement ceux du prince royal (fig. 17) : à la naissance de l'enfant, son *ka* (2) lui avait été communiqué par le dieu. Là, le *ka* paraît bien être *le double* de la personne, son « âme ».

D'autre part, en certains textes, le *ka* est *une sorte de génie* chargé de veiller à la destinée du mort. On nous le présente là-haut où il attend le mort.

L'expression (3) « un tel va à son *ka* » veut dire que cet homme est mort (4). Un texte semble même indiquer que le *ka* réside au ciel (5). De peur que le *ka* ne reconnût pas son client, on passait au nouvel arrivant un vêtement *personnel* qui devait être le signe de son identité (6). *Il est supérieur à son protégé.* Dans les textes les plus anciens,

(1) Nous nous occuperons spécialement du *nom*, au chap. X.

(2) Voir p. 231, n. 12. La transcription plus exacte serait *k'a*, que nous employons quelquefois.

(3) *Pyr.*, 372.

(4) Quand Osiris meurt, on dit : il va à son *ka*. *Pyr.*, 826 ; 832 ; 861. On parle des morts comme de ceux « qui s'en sont allés à leur *ka* ». *Pyr.*, 829 ; Fl. PETRIE, *Deshashe*, 7 ; LEPSIUS, *Denkmaler*, I, 19.

(5) *Pyr.*, 1431.

(6) *Pyr.*, 951.

le signe du *ka*, qui représente les mains levées, se trouve souvent sur l'enseigne qui porte les signes des dieux. On dit au mort : « Invoque ton *ka*, comme Osiris, afin qu'il te protège contre toute la colère du mort (1). » Après sa mort, le roi Pépi « vit avec son *ka* ; le *ka* écarte le mauvais qui est devant Pépi, il repousse le mauvais qui est derrière Pépi (2). » Pour avoir quelque autorité sur un mort ou même sur un dieu (3), il était nécessaire d'avoir du pouvoir sur



Fig. 18.

leur *ka* (4) ; d'autre part, la justification du mort n'était assurée que lorsque son *ka* était justifié (5).

Si l'on résume les textes, on peut dire, semble-t-il, que les Egyptiens admettaient, à ces hautes époques, une substance primordiale, *ka* essentiel et collectif donnant la vie physique et spirituelle, et donc infuse en l'homme, présidant aux forces intellectuelles et embellissant le « nom » (6).

A ces éléments de la personnalité humaine : le *nom*, le *ka* ou les *ka*, il faut ajouter l'*animus* qu'on ne distinguait pas du principe vital et qu'on identifiait avec l'haleine. *Animus* et haleine étaient symbolisés par un oiseau à tête et bras humains qu'on voit représenté dans les tombes et les cercueils, planant au-dessus de la momie et présentant à ses narines, d'une main, l'image d'une voile gonflée (fig. 18), qui est l'*hiéroglyphe* du *venl* et de l'*haleine*, et de l'autre, la croix ansée qui est le symbole de la vie. Les Egyptiens appelaient cet étrange petit oiseau *ba* (7). Nous avons traduit *ba* par *animus*; plus communément, on le rend par *âme* ; mais il faut bien se souve-

(1) *Pyr.*, 63 *b*.
(2) *Pyr.*, 908 *b-d*.
(3) Car les dieux ont un *ka* eux aussi. Voir *Pyr.*, 17.
(4) *Pyr.*, 776.
(5) *Pyr.*, 929.
(6) Telle paraît bien être l'idée qu'on se faisait du *ka* dès l'époque des Pyramides. Voir Breasted, *Develop.*, 52-54 ; A. Moret, *Le Nil*, 212.
(7) Pour Van der Leeuw, *Phänomenologie*, p. 279 et s., le *ba* est l'âme détachable, séparable du corps. — Dans la *Descente d'Istar aux Enfers*, on dira que, dans l'Hadès, les

nir que le mot *ba* est loin d'exprimer l'idée précise que nous nous faisons aujourd'hui de l'âme humaine. En réalité, les Egyptiens admettaient — nous venons de le voir — plusieurs éléments ou principes de la personnalité, éléments ou principes dont aucun ne peut se traduire convenablement par le mot *âme* ; et, d'autre part, ils n'ont jamais nettement distingué l'âme du corps comme instrument de perception, aussi recouraient-ils à des expédients divers pour restituer au corps, quand le *ba* l'avait quitté, le moyen d'éprouver les sensations (1).

C'est sous l'influence des convictions que nous avons exposées dans les pages précédentes que le désir de se survivre amenait les Egyptiens à assurer la restauration physique du mort. Pour cela, le prêtre funéraire (2) prononçait des formules qui avaient pour but de rendre la vie au cadavre. Entouré des parents et des amis en deuil, il disait au défunt : « Tes ossements ne périssent pas (3). » S'adressant à la chair du mort, il ordonnait : O chair... ne te désagrège pas, ne péris pas ; que ton odeur ne soit pas mauvaise ! (4) »

Quelque efficacité qu'on supposât à ces formules, elles ne suffisaient pas, par elles-mêmes, à faire revivre le corps et à lui rendre l'usage de ses membres et de ses sens ; il fallait que quelque dieu ou quelque déesse — Horus ou Isis, par exemple — intervînt pour cela ; aussi, le prêtre, s'adressant au mort, affirmait-il que la déesse du ciel « replace ta tête pour toi ; elle recueille pour toi tes ossements, elle réunit pour toi tes membres ; elle porte pour toi ton cœur en ton corps (5). » Il fallait, en outre, accomplir certains rites (6) : rites pour l'ouverture de la bouche (7), pour l'ouverture des yeux (8), etc. (9) il fallait surtout rendre la vie au siège des facultés mentales qui, en ces cérémonies, était le cœur. La déesse du ciel, disait le Rituel, « reporte pour toi ton cœur en ton corps (10) ».

Il fallait plus que cela encore pour faire d'une momie inerte un *b'a*, pour lui rendre sa personnalité dans l'au-delà. C'était l'œil d'Horus

morts *sont vêtus, comme les oiseaux,* d'un vêtement d'ailes, l. 10. Dans la Bible (*Isaïe,* VII, 19), les nécromanciens pépient (*Saphsaph,* πιπίζω) pour évoquer les morts.

(1) Moret, *Le Nil,* 212 et s.

(2) Les textes égyptiens disent *Serviteur du ka.* Erman, *Relig.* 254.

(3) *Pyr.,* 725.

(4) *Pyram.,* 722.

(5) *Pyr.,* 835.

(6) Cf. *Pyr.,* 9 ; 10. Voir *Milieu,* t. II, 118.

(7) *Pyr.,* 20 ; 21 ; 22 ; 34 ; 38.

(8) *Pyr.,* 638 ; 639.

(9) Cf. *Pyr.,* 1673.

(10) *Pyr.,* 828; 595 ; 628.

arraché de son orbite, sacrifié dans le combat contre Seth, qui avait rendu à Osiris mort la vie et l'âme. Depuis ce jour, tout sacrifice ou oblation au mort pouvait être ou était généralement « l'œil d'Horus » et reproduisait à nouveau l'effet qu'il avait opéré dans Osiris. « Lève-« toi, disait le prêtre, pour ce tien pain qui ne doit pas se dessécher « et pour cette tienne bière qui ne doit pas s'éventer par quoi tu devien-« dras un *b'a* (1). » Ainsi, *la nourriture offerte par le prêtre funéraire avait le pouvoir mystérieux de transformer le mort en un* **b'a**, comme avait fait « l'œil d'Horus » pour Osiris ; bien plus, elle faisait du mort un « préparé (2), un être qui connaissait les pratiques magiques funéraires employées à la Cour pour le roi, en vue de le rendre invulnérable dans l'au-delà (3).

Le pain et la bière offerts au mort avaient aussi le pouvoir de le rendre « puissant (4) », c'est-à-dire de lui permettre de diriger son corps et ses actes (5), de résister aux ennemis qui l'attendaient dans l'au-delà et de dominer tous les pouvoirs qui étaient en lui (6).

Ainsi, après avoir rendu la vie au corps, on opérait une reconstitution des facultés mentales, l'une après l'autre, par des pratiques qui faisaient du mort un *b'a*, par quoi il redevenait une *personne* douée de tous les pouvoirs qui la mettaient à même de subsister dans l'au-delà (7). *C'est en ce sens seulement ou avec ces nuances que l'on peut parler de la croyance des Egyptiens à l'immortalité de l'âme.*

D'autre part, la vie dans l'au-delà exigeait une tombe et tout un mobilier funéraire. Le *tumulus* funéraire des temps préhistoriques était devenu une tombe en maçonnerie massive ayant l'aspect d'une sorte de pyramide tronquée. Dans une chambre située à l'est de la superstructure on offrait au mort les oblations et on s'acquittait des cérémonies funéraires ; — car, même après avoir été reconstitué comme *personne*, le mort avait encore besoin de l'assistance de ses parents.

(1) *Pyr.*, 859.

(2) *Pyr.*, *l. c.*, ou « *équipé* », d'après les variantes ; c'était, d'après les tombes de l'Ancien Empire, celui qui connaissait « tous les charmes secrets de la Cour ». *Inscript. d'Ibi* (Davies, *The Rocks Tombs of Deir-el-Gabrâwi*, Pl. XXIII et VII, trad. dans Breasted, *Ancient Records*, I, n° 378.

(3) Cf. *Inscript. de Harkuf*, Sethe. *Urkumden*, I, 120-31 ; trad. Breasted, *l. c.*, n° 329.

(4) *Pyr.*, 859.

(5) Les Egyptiens pensaient que sans ce pouvoir de guider son corps et de diriger ses actes le mort était impuissant.

(6) Le prêtre lui disait, en effet (*Pyr.*, 2011) : « Tu as pouvoir sur les pouvoirs qui sont en toi ».

(7) C'est ainsi que résume Breasted, *Religion*, p. 61. Sur les usages funéraires aux temps préhistoriques, voir Erman, *Relig.* 242 et s.

Ces diverses pratiques étaient surtout osiriennes, car, selon les croyances « solaires », on ne pouvait pas admettre que le Soleil mourût, ni qu'il laissât un des siens mourir pour lui et maintenir pour lui des rites funéraires. Au contraire, il était naturel qu'à Osiris, fils du dieu Terre-*Geb*, fût confié le soin du mort (1).

Au fils incombait le devoir de pourvoir aux nécessités matérielles de son père dans l'au-delà ; et ce devoir était si naturellement et si universellement pratiqué (2) que le peuple imagina, dans la légende, qu'Horus s'en était acquitté, lui aussi, à l'égard de son père Osiris.

Les enfants avaient donc *le devoir d'ériger une tombe à leur père, à moins que celui-ci ne fût tellement attaché à son père décédé qu'il désirât reposer avec lui*, *dans le même tombeau comme cela advint plus d'une fois.*

Mais, sous l'Ancien Empire, l'Egypte ne reconnaissait qu'un chef, *le pharaon*. Celui-ci était le dieu Horus parmi les hommes, le fils de R‘e (3), héritier d'Osiris. A ce titre, il concentrait sur sa personne tous les droits : vivant, il était adoré comme Horus ; mort, il devenait Osiris dans l'Ymenti et R‘e au ciel. Entre les dieux et les hommes, seul il pouvait être l'Intermédiaire et l'Intercesseur, celui qui connaissait et célébrait les rites, qui savait prier, et pour qui la magie n'avait pas de secrets. Par suite, il cumulait toutes les fonctions suprêmes : prêtre, juge, chef d'armée, propriétaire de tout le sol de l'Egypte, son héritage divin ; seul il donnait des ordres inspirés par les dieux. On n'avait pas l'idée de la *loi*. Il n'y avait pas d'autre *droit* que la volonté du pharaon tempérée par le sentiment de la justice divine (4).

Le pharaon seul avait droit à la sépulture (5) et accès au ciel (6). Conséquence : *le peuple* se désintéressait de la religion (7).

A partir du XXXIVe siècle avant Jésus-Christ — époque des tombes de la première dynastie d'Abydos — l'usage s'établit d'ensevelir

(1) Cf. *Pyr.*, 592.

(2) Ce qui n'allait pas toujours sans désagrément ou même sans dangers. Cf. Breasted, *Anc. Rec.*, I, 362-374.

(3) Voir des exemples dans Breasted, *Anc. Records*, I, 181-187 ; 248 ; 274 ; 283.

(4) Passage emprunté à Moret, *Accession de la plèbe*, 332-333.

(5) Voir déjà G. Maspero, *Biblioth. égyptol.*, t. II, 14, mais la raison qu'il en donne est trop exclusivement théorique : « les esclaves et les pauvres n'avaient pas d'ordinaire les moyens d'*instruire*, [hiéroglyphes], et d'*équiper* [hiéroglyphes], leur âme aussi complètement et aussi sûrement que les gens de bonne maison ».

(6) Moret, *Accession*, 335.

(7) Voir Erman, *l. c.*, 56.

aussi les officiers (1) et les familiers (2) du pharaon *dans la nécropole royale et de lui constituer ainsi une sorte de cour funéraire.*

Cependant, le jour vint où les Grands et les nobles commencèrent à rêver d'une vie plus heureuse que celle de la tombe. *Ils envisagèrent la perspective d'habiter au ciel, dans la gloire du dieu Soleil.* Il est possible que le point de départ ait été l'attachement du roi à tel officier (3) ; quoi qu'il en soit, la coutume s'imposa peu à peu au pharaon d'aider les nobles à ériger leurs tombes et de puiser au Trésor, afin d'ajouter à la splendeur de leurs funérailles (4).

Toutefois, le mort n'était pas sûr qu'après avoir été somptueusement enterré, sa parenté fût perpétuellement fidèle au devoir d'accomplir les rites funéraires ; aussi fixait-il avec soin et par testament des fondations dont les revenus devaient être consacrés à la conservation de la tombe et à des oblations copieuses et fréquentes d'encens, de parfums, d'aliments, de boisson et de vêtements (5). On peut croire que ces riches fondations — accrues encore quelquefois par le pharaon (6) — avaient pour but, non seulement de satisfaire à la faim et à la soif ou autres aux besoins du défunt, mais encore de lui permettre de célébrer pompeusement, dans l'au-delà, les grandes fêtes de l'année, étant donné le plaisir que prenaient les Egyptiens, comme tous les Orientaux, à la célébration de ces solennités.

Parfois, le roi commandait aux sculpteurs royaux d'exécuter la statue de tel courtisan qu'il voulait particulièrement honorer, et de la placer près de la porte du temple. De même, les Grands du temps des Pyramides faisaient sculpter dans un beau bloc de pierre leur statue-portrait et la cachaient dans une chambre secrète de leur tombe. Il n'était pas rare que le roi offrît de semblables statues aux Gouverneurs ou aux nobles de la Cour.

(1) Breasted, *Develop.* 64. Les principaux de ces officiers étaient les « prophètes » ou serviteurs du dieu, *hm neter*, les lecteurs ou officiants, les juges (dont le premier était le vizir); les hauts fonctionnaires du palais, du trésor, des magasins, des domaines ; les « chefs du secret », c'est-à-dire ceux qui détenaient, par la confiance du roi, les divers secrets magiques, religieux ou pratiques (métiers, industries). Mais il ne faut pas perdre de vue que ces officiers étaient choisis dans la famille royale qui, sans être divine, participait quelque peu de la condition de son chef. Moret, *l. c.*, 333 suiv. ; cf. 335 suiv.

(2) Les « amis », *smrw*, et les féaux ou attachés, *ymahw*. Moret, *l. c.*, 333.

(3) C'est le cas de Pépi II, VIe dyn., à l'égard de Weshptah, *l. c.*, 1, 382. Voir Erman, *Relig.*, 253.

(4) Par ex., *l. c.*, 1, 237-240 ; 308 ; 360.

(5) Par ex., dans Breasted, *l. c.*, 1, IVe dyn., 200-209 ; Ve dyn., 213-222 ; 231-235 ; VIe dyn., 349 ; 378-379. Quelquefois, par mesure de sûreté, l'instrument juridique qui fixait ces fondations était gravé sur les parois de la tombe ; tel sera le cas des fondations d'Hapidjefy, sous la XIIe dyn. *L. c.*, 538-593.

(6) Voir par ex., *l. c.*, 242-249 déjà cité ; 378 ; 213-230.

Quant au peuple, il croyait toujours, sans doute, que ses morts résidaient là où il les avait enterrés, ou dans le sombre royaume de l'Ouest où commandaient les dieux des morts, sous la suzeraineté d'Osiris ; mais pour lui, qui n'avait rien de divin, ni *directement* comme le roi, ni *indirectement* comme les familiers royaux, point d'accès au ciel, pas de statut religieux, pas de statut légal ! On retrouve à même le sable, non momifiés et sans cercueils, les corps des gens du peuple, munis seulement de quelques amulettes et de maigres provisions (1).

Le Royaume des Morts (2). — Le pharaon pouvait raisonnablement s'attendre à ce que sa tombe survécût plus longtemps à la destruction que celle de ses nobles ; mais ne pouvait-il pas espérer, en outre, une survivance perpétuelle de son corps, et, par suite, de sa personne ? Car, comment pourrait disparaître cette montagne de granit qu'était le pyramide — sa tombe — ; comment pourraient cesser les rites funéraires en vue desquels il avait laissé de si riches dotations ?

Pour bien comprendre le sens de la pyramide, il faut la rapprocher de l'obélisque qui est, surtout par sa partie culminante, le pyramidion (3), un symbole sacré du Soleil. Le temple du soleil, à Héliopolis, était appelé, primitivement : « Maison *benben* (4) » ou « Maison pyramidion ». Dans ce temple, il y avait un objet pyramidal, appelé *ben*, surmonté du soleil 𓉸 sous la forme du phénix (5). Cet objet avait un caractère sacré, au milieu du 3e millénaire avant Jésus-Christ (6), même beaucoup plus tôt, sans doute (7). C'est que, quand il créa

(1) Moret, *l. c.*, 337.

(2) On avait peur de la mort. Ce sentiment court à travers toute cette littérature funéraire qu'on appelle les *Textes des Pyramides*. (Voir *Milieu*, t. II, 117 suiv.). Le mot *mort* ne s'y trouve jamais qu'*en termes négatifs*, ou bien appliqué à un ennemi ; au contraire, nous y voyons constamment affirmée la croyance indomptable que le mort vit : « Le roi Pépi n'est pas mort de mort ; il est devenu glorieux à l'horizon ». (*Pyr.*, 350). Ou encore : « Le roi Pépi ne meurt pas ». (Id. 1464). Et : « Vis ! Tu ne peux pas mourir ». (Id. 2201 c. etc., etc). Et, quand il faut tout de même exprimer ce fait inéluctable, la mort est appelée « le débarquement » ou « l'amarrage » (Cf. *Pyr.*, 1090) ; ou bien, au lieu de *mort*, on dit *non vivant* (*Pyr.*, 1335).

(3) Le pyramidion *benben* ou *benbent* constitue la partie essentielle du monument. C'est Breasted qui a attiré particulièrement l'attention sur le sens de l'obélisque. Voir *Develop.*, 70 suiv.

(4) Voir l'*Hymne au Soleil* de la tombe Harmhab, l. 5 : *ḥ-t bnbn.*

(5) Phénix = *ben* ou *bennu.*

(6) *Pyr.*, 1652.

(7) En hiéroglyphes, le phénix est représenté sur cet objet qui était, pour tous, un symbole sacré du soleil.

les autres dieux, le soleil se tenait au-dessus du *ben* comme phénix (1). On comprend, dès lors, que la tombe-pyramide du roi fût placée sous la protection du dieu soleil (2).

La forme pyramidale de la tombe du roi avait donc un sens particulièrement sacré : le roi était enseveli au-dessous du symbole par lequel se manifestait le dieu soleil, depuis qu'il y avait créé les dieux. Lorsque s'élevèrent, au-dessus du tombeau royal, les pyramides gigantesques dominant la ville et, là-bas, toute la vallée (3), c'était le symbole sacré qui, le premier, dans tout le pays, saluait le soleil (4) et recevait les premières caresses de ses rayons (5).

Le roi restant à la pyramide, on pourvoyait à ses besoins par des rites somptueux accomplis avec magnificence en sa faveur, dans le temple qui se trouvait devant sa tombe (6).

Tout le système de conservation des morts fut, de bonne heure, complètement envahi par la *foi osirienne* (7), bien que la tombe fût un symbole du dieu soleil. Osiris était mort, non pas au ciel lointain — demeure de R'e — mais sur la terre où meurent aussi les hommes.

(1) *Pyr.*, 600.

(2) *L. c.*, 599 ; 600.

(3) Les pyramides documentent l'époque où était à son apogée la croyance à l'efficacité des vivres et du mobilier pour assurer la félicité du mort. Celles de Gizeh, spécialement, attestent l'effort d'énergies titanesques qui absorbaient toutes les ressources d'un grand Etat dans l'intention d'atteindre ce but suprême : enfermer et conserver éternellement le corps d'un homme, le chef de l'Etat, dans un involucre de maçonnerie colossale, afin que, par ce moyen purement matériel, le corps du roi pût défier tous les siècles.

Mais une telle croyance ne persista pas toujours. Elle s'attiédit, vers la fin de la IV[e] dynastie ; delà, le déclin des pyramides colossales ; et, avec le dernier roi de la V[e] dynastie, les textes que l'on commence à graver dans les pyramides attestent la croyance à une félicité en un lieu assez éloigné et qui ne dépend pas entièrement des moyens matériels.

(4) Le choix de la pyramide (Cf. *Milieu*, t. I, 42-46), le plus grand des symboles solaires, comme forme de la tombe du roi, paraît bien démontrer le fait de la prépondérance de la foi solaire à la Cour du pharaon. Et c'était surtout contre Osiris et les dieux de son cycle qu'on cherchait la protection, à la dédicace de la pyramide royale. (*Pyr.*, 534).

(5) Cf. SCHÄFFER, *in* ZA, 41, 84. — Un usage funéraire postérieur confirme cette interprétation de la pyramide. On a retrouvé, dans les nécropoles, quantité de petites pyramides de pierre taillées dans un bloc unique. Sur un côté de chaque pyramide, il y a le mort ployant le genou et élevant les mains, tandis que les inscriptions qui l'accompagnent le représentent chantant un hymne au dieu soleil : d'un côté, au soleil levant ; de l'autre, au soleil couchant.

(6) Cent soixante-dix-sept formules (*Pyr.*, 26-203) contiennent les paroles prononcées par les prêtres funéraires du roi, en offrant nourriture, boisson, vêtements, parfums et encens, révélant la variété illimitée et le luxe splendide de la table du roi, dans l'au-delà, de sa toilette, de sa garde-robe.

(7) Parmi les formules dont nous venons de parler, seules 44 et 50 sont clairement solaires. Le tout est suivi (204-212) de prières et de charmes *solaires*, excepté la première et la dernière formules. Les autres textes des Pyramides conçoivent le roi comme habitant tout près, dans la tombe le plus souvent ; par ex., *Pyr.*, 413. — BREASTED a consacré vingt pages, très documentées, à prouver l'« *osirisation* » de l'au-delà (*Develop.*, 142-164).

Les aspects humains de sa vie et de sa mort amenèrent bientôt à adopter les incidents de son histoire : n'étaient-ils pas analogues aux incidents de la vie et de la mort de tout homme ? Horus avait offert à son père l'œil qu'il avait perdu dans le combat, et ce sacrifice du fils pour son père avait rendu Osiris « âme » ; il l'avait ressuscité. L' « œil d'Horus » devint le type et le symbole de tout sacrifice offert aux morts ; on le constate à chaque instant, dans les textes des Pyramides. Ainsi, en présentant au mort des vêtements de toile, le prêtre lui dit (1) : « Oh ! ce roi Pépi ! Lève-toi ! Mets sur toi *l'œil d'Horus* ; reçois-le sur toi ; mets-le sur ta chair, afin que tu puisses sortir avec, et que les dieux t'en voient vêtir... *L'œil d'Horus* t'est porté ; il ne s'éloigne pas de toi ; à jamais ! à jamais ! » De même, en offrant les parfums (2).

Une grande partie des textes des Pyramides était destinée à lui servir de défense, de charmes qui devaient être prononcés, les uns par le prêtre, le jour de la sépulture, les autres par le mort, quand il se croirait en péril (3).

Quand le roi mort paraît dans l'au-delà, il est salué d'abord par Atum, l'ancien dieu Soleil qui dit (4) : « O vous autres dieux, venez tous. Assemblez-vous ; réunissez-vous, assemblés et réunis devant Atum, en Héliopolis, afin qu'il puisse vous saluer. Venez, faites tout ce qui est bon pour le roi Pépi, à jamais ! à jamais ! » Puis, Atum promet de généreuses oblations aux dieux qui feront toute sorte de bien au roi Pépi II, qui feront durer cette pyramide et ces constructions. Le prêtre s'adresse ensuite à Atum et lui rappelle le temps où il était posé sur le *ben* sacré, à Héliopolis, et où il créait les dieux. C'est là une raison particulière pour lui de préserver à jamais la pyramide du roi : « Tu étais élevé sur la hauteur ; tu brillais comme phénix du *ben* dans le hall du phénix, à Héliopolis. Ce que tu émis d'abord était Šu ; ce que tu émis était Tefnut (5). Tu mis tes bras derrière eux comme bras du *k'a*, afin que ton *k'a* fût en eux.

O Atum, mets tes mains derrière le roi Mer-n-R'e, derrière cette construction, derrière cette pyramide comme un bras du *k'a*, afin que le *k'a* de Mer-n-R'e puisse y être à jamais, à jamais ! O Atum,

(1) *Pyr.*, 453.
(2) Id., 637.
(3) Cf. *infra*.
(4) *Pyr.*, 599.
(5) *Šu* et *Tefnut*, ses deux premiers rejetons.

protège ce roi Mer-n-R'e, cette sienne pyramide et cette construction du roi Mer-n-R'e (1). »

Dans les textes des Pyramides, deux doctrines anciennes ont été mêlées : l'une représente le mort comme une étoile ; l'autre comme associé au dieu Soleil, ou même devenait le dieu Soleil lui-même. Il est évident que ces deux doctrines, qu'on peut appeler l'*au-delà stellaire et solaire*, étaient, à une certaine époque, indépendantes ; elles sont entrées toutes deux dans le concept de l'au-delà qui se trouve dans les textes.

La nuit, dans la splendeur de leur ciel tout scintillant d'étoiles, les Egyptiens croyaient voir les foules qui les avaient précédés ; là-haut, ils s'étaient envolés comme des oiseaux, au-dessus de tous les ennemis de l'atmosphère (2) ; ils parcouraient la voûte des cieux comme d'éternelles étoiles. C'était dans ces étoiles-là, appelées « les impérissables », que les Egyptiens voyaient la foule des morts. On disait qu'elles sont au nord du ciel (3) — les étoiles circumpolaires, peut-être, qui jamais ne se couchent (4).

Cette conception de l'au-delà stellaire fut absorbée par la foi solaire. Il semble qu'on puisse surprendre cette absorption dans le texte suivant (5) : On souhaite que le roi défunt « puisse passer à R'e, à l'horizon... à sa place, à l'est du ciel, dans sa région Nord, parmi les impérissables (étoiles). »

Les deux conceptions sont tellement fondues dans les textes des Pyramides tels qu'ils sont parvenus jusqu'à nous, qu'on peut dire qu'il n'y est pratiquement plus question de foi solaire.

L'idée que la vie est au ciel était une conception dominante

(1) *Pyr.*, 600. — Une autre antique croyance conçoit le mort comme quelque part, dans le lointain Ouest. (Elle occupe d'ailleurs peu de place dans les textes des Pyramides, qui parlent presque toujours du séjour dans la tombe). On y dit au mort d'aller à « l'Ouest » plutôt qu'à l'Est, pour atteindre le dieu Soleil (*Pyr.*, 1531-1532). Ailleurs : « Ces tiens quatre chemins qui sont devant la tombe d'Horus *par où l'on va au dieu Soleil*, aussitôt que le soleil se couche. Il (le dieu Soleil) prend ton bras (*Pyr.*, 1355). Encore : « Le roi Unis *se repose* de la vie (=meurt)à l'Ouest... Le roi Unis reparaît à l'Est » (*Pyr.*, 306).

C'est l'*Est* que l'on considère comme la région la plus sacrée, celle où doit aller le roi dé-édé qu'on met explicitement en garde contre l'Ouest (*Pyr.* 2175), parce que le Soleil y naît, et aussi les autres dieux.

Les textes des Pyramides conservent bien des échos de l'ancienne foi au séjour dans la tombe ; toutefois, ils parlent presque uniquement d'une vie bienheureuse dans un royaume lointain.

(2) *Pyr.*, 1216.

(3) *Pyr.*, 1080.

(4) La notion de l'au-delà *stellaire* sans aucun rapport avec la foi *solaire* se trouve dans *Pyr.*, 328, 329, 503.

(5) *Pyr.*, 1000.

antérieure à la foi osirienne, dans les textes des Pyramides, si bien qu'on dut accorder, théoriquement, à Osiris lui-même un au-delà *céleste* et *solaire*, à l'époque où son mythe passa dans les textes des Pyramides.

La perspective d'un au-delà glorieux dans la splendeur de la présence du dieu Soleil est le grand thème de nos textes (1). La tombe royale elle-même, nous l'avons vu, prit la forme du symbole solaire le plus sacré. La théologie officielle, qui voyait dans le roi le fils réel et vicaire terrestre de R'e, se le représenta naturellement, au moment de sa mort, comme partant pour habiter à jamais avec son père, ou même pour le remplacer et être son successeur au ciel, comme il l'avait été sur la terre.

L'au-delà solaire ne peut-être, logiquement, qu'une destinée royale, possible uniquement au fils de R'e. En fait, ce ne sera que plus tard que les simples mortels s'attribueront le droit de la partager.

En passant à son nouveau royaume, dans le ciel, le pharaon est tenu de se purifier, soit en arrivant là-haut, soit, plus généralement, après s'être éveillé du sommeil de la mort. Ces purifications sont accomplies par des libations ou par des immersions dans le lac sacré (2); quelquefois ce sont les eaux des sources traditionnelles du Nil, à Eléphantine, particulièrement sacrées et pures, qu'il faut employer (3); parfois, le roi défunt y apparaît lui-même, et c'est la déesse de la cataracte qui y accomplit les cérémonies de la purification (4).

Cette purification a un caractère moral, mais son but principal est la pureté rituelle : quand elle est accomplie, le roi est en état de faire son voyage au ciel. Là, c'est-à-dire à l'Est du ciel, se trouvait « ce champ où les dieux furent engendrés, sur lequel, maintenant, ils se livrent à la joie, en leur jour de nouvel an (5). » En ce lieu sacré sont les portes du ciel (6). Là, le roi défunt rencontre le dieu Soleil (7), et c'est de là qu'il monte au ciel (8). Il y a un lac que le pharaon doit

(1) D'où la formule quasi stéréotypée qu'on emploiera, à l'occasion de la mort du roi : « Il est monté au ciel et s'est uni aux dieux ». Sethe, *Urkunden*, IV, 20 (Biographie de Ynemi). Bilabel, *Geschichte*, I, 24.

(2) Cf. *Pyr.*, 27-29 ; 275 ; 920-921 ; 323.

(3) *Pyr.*, 864.

(4) Id., 1116.

(5) *Pyr.*, 1187. — Là, les dieux étaient nés (927) ; là, était tombé l'œil d'Horus (994-996 ; 947).

(6) *Pyr.*, 1343 ; 1440.

(7) Ou bien est rencontré par lui ; *ibid.*, 911.

(8) *Ibid.*, 326 ; 883 ; 1530.

d'abord traverser pour atteindre le royaume du dieu Soleil ; et c'est sur le bord oriental de ce lac que tomba l'œil d'Horus dans son combat contre Seth (1). Au delà, il y a un monde étrange d'êtres dangereux de toute sorte. Tout y a vie ; quel que soit le siège où le roi s'assoie, la rame qu'il empoigne, la barque qu'il monte, tout cela vit ; il peut adresser la parole à ces êtres, et ceux-ci peuvent lui parler (2).

Parfois, à l'exemple sans doute des rois préhistoriques, il voyage sur un petit radeau fait de deux troncs liés ensemble (3). Pourtant, au cas où ces deux moyens de traverser la mer orientale aurait fait défaut, il restait au roi la voie des airs pour monter au ciel. Un personnage mystérieux dit, en effet, au mort : « Tes deux ailes sont éployées, tel un faucon au plumage dru, tel un épervier que l'on voit le soir, traverser le ciel... ce roi Pépi atteint le ciel comme le dieu Horizon (4). »

Le pharaon devait être accompagné de tous les membres de son corps, ou du moins des plus importants, au nombre de vingt-six. Ils sont énumérés chacun par son nom, en commençant par la tête et descendant par le visage, les yeux, le nez, la bouche... jusqu'aux orteils ; et chaque membre est identifié avec un dieu spécial quand il s'élève vers le ciel. C'est un moyen magique irrésistible.

Les larges rayons du soleil qui tombaient obliquement sur la terre représentaient à l'imagination de ces âges primitifs « une échelle que « son père R'e » avait faite pour le roi (5). Quelquefois, c'est Atum (6), quelquefois ce sont les quatre enfants d'Horus qui fabriquent l'échelle (7).

L'ascension du roi provoque l'admiration des dieux : « Comme il est beau de voir, combien satisfaisant de contempler — disent « les dieux (8) — : le roi monte au ciel ! »

Hommes et dieux sont appelés à élever le roi : « Hommes, dieux ! les mains au-dessous de Pépi ! Soulevez ; élevez-le au ciel, comme les bras de Šu sont sous le ciel et l'élèvent. Au ciel ! au ciel ! Au grand trône ! parmi les dieux (9) ! »

(1) *Ibid.*, 595 *b*.

(2) Il enjôle le barquier, soit par des paroles (1183-1188 ; 1189-1191 ; etc.), soit par un vase magique (1185). Quelquefois, c'est un personnage mystérieux qui parle pour le roi au nautonnier (2387 ; 595-97).

(3) *Pyr.*, 337.

(4) *Pyr.*, 890-891. Cf. 137 ; 913.

(5) *Pyr.*, 390.

(6) Id., 2083.

(7) Id., 2078-2081. Cf. aussi 1473-1474.

(8) *Pyr.*, 476 suiv.

(9) *Pyr.*, 1101.

On prévoyait que les portes du ciel pouvaient être fermées et l'on mettait sur les lèvres du roi ces appels : O sublime Porte que personne ne nomme! Porte de Nut (1) ! Le roi Téti est Šu qui vient d'Atum. O Nun (2), fais que cette porte s'ouvre pour le roi Téti (3) !

Quelquefois les prières des hommes s'élevaient directement vers R'e, lui demandant de diminuer les difficultés de l'ascension et des portes du ciel : « ... O R'e... donne ton bras au roi Pépi, prends-le avec toi, à l'orient du ciel (4). »

Quelle que soit l'abondance de vie que nous manifestent les textes des Pyramides, nous constatons, dans cette littérature qu'en réalité, une crainte profonde envahissait ces hommes des temps antiques, quand ils se mettaient en face du monde des ombres, inconnu et plein de dangers mystérieux. Aussi, quelle que fût la voie qu'envisageât le royal pèlerin, quand il songeait à son voyage à travers la mer orientale, il redoutait l'hostilité possible des dieux, et mille sortes de dangers hantaient son imagination, assombrissant la belle image de l'au-delà.

Et pourtant il monte avec courage, revendique son pouvoir sur les dieux eux-mêmes et dit au dieu Soleil :

Je connais ton nom ;
je n'ignore pas ton nom (5).
« Illimité » est ton nom.
Le nom de ton père est « Possesseur-de-Grandeur ».
Ta mère est « Satisfaction », qui t'engendre chaque matin.
La naissance « d'Illimité » à l'horison sera empêchée,
si tu empêche ce roi Pépi de venir au lieu où tu es. (6)

Le roi peut parler haut, également, aux dieux qui d'aventure feraient obstacle à son ascension : « Tout esprit ou tout dieu qui opposerait son bras à ce roi Pépi, lorsqu'il monte au ciel sur l'échelle du dieu, la terre ne sera pas travaillée pour lui ; aucun sacrifice ne sera offert pour lui (7). »

De cette manière, le roi défunt peut aborder au paradis, grâce à sa bouche *munie* (8).

(1) *Nut*=le ciel.
(2) *Nun*=les eaux primitives.
(3) *Pyr.*, 603.
(4) Id., 1496.
(5) Connaître le nom du dieu, c'est avoir pouvoir sur lui.
(6) *Pyr.*, 1434.
(7) Id., 978.
(8) Cf. *supra*, p. 75, n. 5 et *Pyr.*, 930. — Les morts sont appelés « les glorieux », à cause (ou par le moyen de) leur bouche *équipée* ou munie » (*Pyr.*, 930 *a*) signifiant que leur bouche

Le royaume du ciel. — A peine le pharaon a-t-il franchi les portes du ciel que ses hérauts vont annoncer la nouvelle au roi Soleil : « Tes messagers, tes messagers rapides courent ; tes hérauts se hâtent, « ils annoncent à R'e que tu es arrivé (1). » Nous entendons leur message : « Voici ! il vient. Voici ! il vient... Voici ! le fils de R'e vient ; « le chéri de R'e vient. Horus l'a fait venir, »

Les dieux s'empressent : « Ce roi Pépi trouve les dieux debout, « drapés dans leurs vêtements, leurs sandales blanches aux pieds. « Ils quittent leurs blanches sandales, ils se dépouillent de leurs vête- « ments : Notre cœur n'était pas heureux, disent-ils, avant ton arrivée (2). »

R'e est debout aux portes de l'horizon, penché sur son sceptre, tandis que les dieux sont groupés autour de lui, silencieux (3).

Le roi peut n'avoir pas de héraut à dépêcher ; en ce cas, c'est le barquier qui va annoncer son arrivée.

De même que, pour les Egyptiens, un des plaisirs les plus agréables était de glisser en barque sur les eaux du Nil, caressés par la brise, de même on imaginait qu'au ciel une des plus grandes jouissances devait être d'accompagner le dieu Soleil en sa barque, voguant sur le Nil céleste : « Tu t'embarques sur cette barque de R'e, sur laquelle les dieux aiment de monter, sur laquelle ils aiment de s'embarquer, sur laquelle R'e est conduit à l'horizon (4). »

La théologie officielle de l'époque des Pyramides enseignant que le pharaon était fils de R'e, on pouvait mettre sur ses lèvres des paroles comme celles-ci : « Moi, ô R'e, je suis celui auquel seul tu

est munie de charmes, de prières et du rituel des Pyramides. On lit ailleurs : « Le roi Pépi est mage ; le roi Pépi possède la magie ». (*Pyr.*, 924 *b*). Ailleurs encore : « Ce n'est pas le roi Pépi qui dit cela contre vous, ô dieux ». *Pyr.*,(1324). *Cela*, c'est le texte qui vient après.

Il est difficile de distinguer entre un charme et une prière ou un hymne, parce qu'un texte, primitivement, était réellement un hymne ou une prière pouvant être insérés, dans la suite, dans une formule magique ; aussi, affirmer que les textes des Pyramides représentent simplement une vaste collection de formules magiques serait soutenir une chose qu'on ne peut pas démontrer. Mais il est bien vrai que ces monuments nous permettent d'assister à l'invasion du pouvoir magique dans le domaine des croyances religieuses funéraires.

Ces textes étaient tous destinés à l'usage exclusif du roi et contiennent des croyances qui ne s'appliquent en général qu'au roi ; ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'aucun texte archaïque en usage parmi le peuple ne se soit infiltré dans la collection ; tels sont, peut-être, ceux qui parlent au mort comme s'il était enterré dans le sable du désert, ou quelques autres. Quoi qu'il en soit, il est de fait que les nobles ne les employaient pas, dans leurs pyramides. Breasted, *Development*, 95 et s. Cf. Erman, *Rel.* 208-209.

(1) *Pyr.*, 1539-1540 ; cf. 1591-1592.

(2) Id., 1197.

(3) Id., 253-255.

(4) *Pyr.*, 1687 ; cf. 1346.

puisses dire... *Mon fils* !... Mon père, c'est toi, ô R'e !... Voici le roi Pépi, ô R'e. Ce roi Pépi est ton fils (1) ! »

R'e s'engendre lui-même ; il naît chaque matin et, par conséquent, il est à lui-même son propre fils. Il s'ensuit que le fait de la filiation du pharaon doit finalement amener à admettre que celui-ci est Atum (2) et même R'e (3). Les prêtres qui élaborèrent nos vieux textes ne reculèrent pas devant cette conséquence ; ils affirmèrent la divinité du pharaon (4) et décrivirent ses fonctions divines de roi, de juge, de purificateur, de législateur qui « commande le bien qu'on doit faire (5). »

Quand le roi approche, le portier céleste est invité à remplir son office : « Oh ! Methen, gardien de la grande porte ! Annonce ce roi Pépi aux deux grands dieux (6). » Le plus souvent, les dieux eux-mêmes qui ont salué le roi de leurs acclamations ou qui se sont tus respectueusement à son arrivée le proclament partout, après l'avoir annoncé à R'e : « O R'e Atum ! Ce roi Unis qui vient à toi, glorieux, impérissable, seigneur des affaires du lieu aux quatre colonnes (7), ton fils vient à toi. » A la fin, on dit à R'e : « O R'e Atum, ton fils vient à toi ! Unis vient à toi ! Elève-le jusqu'à toi ! Etreins-le dans tes bras ! Il est ton fils à jamais (8). »

Quel est alors le sort du roi ?

R'e est assis à son divan ; son secrétaire est à son côté, un calame à chaque oreille et un rouleau de papyrus sur les genoux. Quand le pharaon approche, une voix s'élève :

O scribe, scribe, brise ta trousse à écrire,
brise tes deux plumes,
détruis les rouleaux de papyrus !
O R'e, chasse-le de sa place
et mets en son lieu le roi Pépi (9).

(1) Id., 886 s.
(2) Id., 135 ; cf. 147-149.
(3) Id., 1461 *b*.
(4) Id., 1835-1836. Par ex : *Le roi Téti, c'est toi, ô R'e ;*
tu es le roi Téti !
Tu brilles dans le roi Téti ;
le roi Téti brille en toi.

(5) *Pyr.*, 252. — Cette exaltation du pharaon ne suffisait même pas à l'imagination des théologiens royaux ; ils conçurent le roi comme un être cosmique qui, aux premiers jours, était bien supérieur au Soleil. Cf. *Pyr.*, 362.
(6) R'e et Horus. *Pyram.*, 952.
(7) Le ciel.
(8) *Pyr.*, 217.
(9) Id., 954.

Et Pépi devient secrétaire de R'e (1).

Quelquefois, au contraire, il paraît comme prêtre du même dieu (2), ou simplement comme son serviteur (3). Plus souvent, nous constatons la plus grande intimité entre le roi mort et R'e : il l'accompagne partout où il va (4). S'il rencontre des difficultés, le roi récite, en l'honneur du dieu Soleil, un hymne magique qui aplanit la voie (5). On imagine même qu'il peut devenir la fleur de lotus que le dieu porte à ses narines pour la flairer (6).

L'imagination débridée se livre à toutes sortes d'extravagances. Dans l'autre monde, le roi s'assimile les propriétés divines dans une scène de royal cannibalisme céleste (7).

Selon la foi solaire, les victuailles offertes, si elles étaient restées sur la tombe, n'auraient eu aucun effet ; aussi, imagina-t-on divers moyens pour les faire parvenir à leurs destinataires célestes, tant on redoutait que le mort eût faim (8).

Signalons une des sources les plus importantes auxquelles le pharaon mort puise ce qui lui est nécessaire pour sa subsistance dans le royaume de R'e, à savoir *l'arbre de vie*, qui se trouve dans l'île mystérieuse située au milieu du *Champ des offrandes*. Le mort y va chercher ses aliments en compagnie de *l'Etoile du matin*. L'Etoile du matin est un magnifique faucon vert, divinité solaire, identifié avec Horus du Dwat. Il a quatre faces correspondant aux quatre Horus de l'Est.

Mais de terribles ennemis peuvent s'efforcer de priver le roi des aliments qui lui étaient destinés. Ces ennemis peuvent se cacher jusque dans son propre corps, en particulier dans ses narines, ou bien s'approprier eux-mêmes sa nourriture (9). De là, des précautions prises contre eux ; par exemple, *le nom de mort* reçu par le roi, nom

(1) Id., 267.
(2) Id., 1179.
(3) Id., 267.
(4) Id., 958.
(5) Cf. *Pyr.*, 855-856.
(6) *Pyr.*, 266.
(7) Cf. *Milieu*, t. II, 121-123.
(8) Au point d'être obligé de se nourrir de ses impuretés (*Pyr.*, 717), ce qui n'empêchait pas d'admettre que, le plus souvent, le roi trouvait au ciel ce qui lui était nécessaire, soit que, fils de R'e, il fût allaité par quelque déesse du ciel (*Pyr.*, 118-119 déjà cités ; autres textes traduits par M. A. Moret, *Nil*, 211), soit qu'il se nourrît du corps des dieux (*Pyr.*, 555 ; 1182 ; 1394 ; 2026-2027, etc).
(9) *Pyr.*, 1209-1216. — Pourtant, en ces âges primitifs, les prêtres n'avaient pas encore multiplié les ennemis au point qu'ils feront plus tard, dans le *Livre des Morts*. Les ennemis principaux à l'époque des *Textes des Pyramides* sont les serpents (le pharaon était identifié avec R'e, et R'e avait été mordu par un serpent). De là, la quantité de charmes.

si puissant que tous ses ennemis le craignent et fuient (1) ; de même, le costume spécial dont est revêtu le mort.

Les hommes au milieu desquels ont été conçus les textes des Pyramides se complurent à élaborer et à réitérer, en des peintures toujours nouvelles et différentes, le bonheur dont jouissait le roi ainsi protégé, maintenu et honoré au royaume du dieu Soleil. Leur imagination courait, de figure en figure, de peinture en peinture, sans que l'on puisse synthétiser ces productions en un tout harmonieux. Ici, nous voyons le roi assis sur un trône, dans toute la splendeur de la magnificence orientale, tel qu'il était sur la terre ; ailleurs, il marche dans un champ d'ajoncs, cherchant sa nourriture ; ailleurs encore, il est debout à l'avant de la barque solaire, ou bien agissant comme serviteur de R'e. De tout cela il résulte, tout au moins, qu'il jouit de la félicité éternelle d'un chef semblable aux dieux, qui « place ses Annales (2) parmi son peuple et son amour parmi les dieux (3). »

Telles sont les lignes générales de la foi des Egyptiens sous l'Ancien Empire (4).

II. — La Morale (5)

La vertu que l'on remarque principalement, dans le peuple, est, à un point de vue, la *piété filiale*. A l'époque des Pyramides,

(1) *Pyr.*, 2025.

(2) C'est-à-dire le récit de ses gestes.

(3) *Pyr.*, 1160.

(4) On ne peut douter que ces idées n'aient constitué, à une certaine époque, un groupe bien défini, et séparable du groupe de textes de la *foi osirienne*. Et elles étaient *opposées* à la foi osirienne. Des preuves de leur incompatibilité, de leur hostilité même, ont survécu. (Voir Breasted, *Develop.*, 139-140). Ainsi, on dit de R'e : « il n'a pas donné (le roi) à Osiris ; il (le roi) n'est pas mort ; il est devenu un « glorieux » à l'horizon (*Pyr*,, 350). Et encore : « R'e-Atum ne te donne pas à Osiris. Il (Osiris) ne compte pas ton cœur ; il n'obtient pas de pouvoir sur ton cœur. R'e-Atum ne te donne pas à Horus (fils d'Osiris). Il ne compte pas ton cœur ; il n'obtient pas de pouvoir sur ton cœur. Osiris, tu n'as pas obtenu de pouvoir sur son cœur ; ton fils (Horus) n'a pas obtenu de pouvoir sur lui. Horus ! tu n'as pas obtenu de pouvoir sur lui, ton père (Osiris) n'a pas obtenu de pouvoir sur lui (*Pyr.*, 145-146).

Il est évident que pour les croyants de la religion solaire, Osiris représentait le royaume et la domination de la mort. De là, l'appréhension que tout le groupe osirien pénétrât dans la pyramide avec des desseins hostiles. Aussi, était-il nécessaire de protéger la pyramide contre les agressions possibles d'Osiris, d'Horus osirien et des autres divinités de ce groupe (Cf. Breasted, *Develop.*, 75).

Une première lecture permet de constater, en ces temps archaïques, les croyances de la religion solaire et de la religion osirienne ; mais il n'est pas facile de séparer et d'analyser séparément le *nucleus* de l'une et de l'autre *en ce qui concerne l'au-delà*.

Dans ce paragraphe et dans celui qui suit, nous avons suivi — sauf indication contraire dans nos références — le beau et très suggestif ouvrage, tant de fois cité, de Breasted *Develop.* après l'avoir étudié de près et contrôlé à peu près tous les textes qu'il allègue.

(5) Breasted, *Développ.*, 165 suiv.

on rencontre de ces tombes massives érigées par le fils pour son père décédé. Un fils a même pu dire :

J'ai fait en sorte que je sois enseveli dans la même tombe que Djan (son père) afin d'être avec lui, dans le même lieu ; non pas que je ne fusse en état de faire une seconde tombe, mais j'ai fait ainsi afin que je puisse voir ce Djan, chaque jour (1).

On se targue de *bienfaisance*. Un monarque du XXVIIe siècle avant Jésus-Christ faisait écrire sur sa tombe :

J'ai donné du pain à celui qui avait faim, au Champ-du-Céraste (le nome dont il était le chef) ; j'ai vêtu celui qui y était nu. J'ai rempli ses côteaux de gros bétail et ses plaines de petit bétail... Je n'ai jamais opprimé aucun de ceux qui possédaient des biens de sorte qu'il eût à se plaindre de moi au dieu de ma ville. J'ai dit et j'ai proclamé ce qui était bien. Personne n'eut à craindre un plus fort que soi au point qu'il eût à se plaindre au dieu... Je fus le bienfaiteur du nome pour les parcs de troupeaux et les installations de volaille... Je ne dis pas de mensonge (2)...

Les Egyptiens des premiers temps historiques affirment constamment leur *innocence*. Au milieu du XXVIIIe siècle, le médecin-chef du roi Sahure dit : « Je n'ai jamais rien fait de mal à l'égard de personne (3). » Un siècle plus tard, un homme du commun fait écrire sur son tombeau :

O vivants, qui êtes sur terre et qui passez devant ce tombeau... faites une offrande funéraire pour moi, car j'étais aimé du peuple. *Jamais je n'ai violenté un homme pour lui prendre son bien. Je faisais ce qui plaisait à tout homme* (4).

En parlant ainsi, il espérait bien toucher les passants et obtenir d'eux des oblations de nourriture et de boisson. Il estimait que ce mérite moral pouvait, de cette manière, augmenter le bonheur dans l'autre vie. Harkuf d'Éléphantine, qui s'avança jusqu'au Soudan, au XXVIe siècle avant Jésus-Christ, disait :

J'étais un homme aimé de son père, loué par sa mère et que tous ses frères aimaient. *Je donnai du pain à celui qui avait faim, des vêtements à celui qui était nu* ; je passai celui qui n'avait pas de barque. O vivants qui êtes sur terre [et qui passerez devant ce tombeau] descendant ou remontant le fleuve, et qui direz : « Mille pains, mille cruches de bière pour le possesseur de ce tombeau ! » j'intercéderai pour vous dans l'Hadès. Je suis un Glorieux, méritant et équipé ; je suis un prêtre dont la bouche sait. Oncques pénétrerait

(1) BREASTED, *Anc. Records*, I, § 383.
(2) Id., *l. c.*, § 281.
(3) *L. c.*, § 240.
(4) *L. c.*, § 279.

dans ce tombeau comme si c'était le sien propre, je le saisirais comme un oiseau sauvage. Il serait jugé pour cela par le dieu grand... J'étais un homme qui *disait de bonnes choses* et qui *répétait ce que l'on aimait.* Jamais je ne dis à un puissant rien de mal contre qui que ce fût. Je désirai qu'il pût être bien avec moi en présence du dieu grand. Jamais je ne jugeai deux frères de telle façon qu'un fils fût privé de son héritage paternel (1).

Nous avons parlé de purifications que devait faire le mort avant d'être admis dans le ciel. Ces *purifications* étaient, *au moins en partie, d'ordre moral*, puisque un passage nous apprend que, tandis que le roi mort est lavé par les *Suivants d'Horus*, on récite en sa faveur le « Chapitre du Juste » et le « Chapitre de ceux qui sont montés à la vie et à la satisfaction (2). » Les *Suivants d'Horus* appartiennent au cycle solaire ; par conséquent, la pureté morale dans l'au-delà est associée au dieu Soleil dès les plus hautes époques.

Une déité solaire, l'*Etoile du matin*, prend note de l'état moral du pharaon défunt :

O Etoile du matin,
tu fais asseoir ce Pépi, à cause de sa justice,
tu le fais lever, à cause de sa révérence (3).

Il semble que les dieux eux-mêmes soient soumis à un jugement, car on dit que tout dieu assistant le pharaon au ciel « doit être purifié devant Geb (4). » La punition d'un dieu réfractaire est « qu'il ne montera pas à la maison d'Horus (c'est-à-dire dans le ciel) au jour de l'audience (5). »

Sous l'Ancien Empire, *R'e* est particulièrement (6) considéré comme *dieu moral.* Les quatre fils d'Horus — qui étaient vraisemblablement des dieux solaires, à l'origine — sont appelés « ces quatre dieux qui vivent dans la justice (7). » Ils furent *osirisés* et devinrent dieux des morts. Horus *osirisé* reçoit l'épithète de « justifié, *m''-ḫerw* », dans les Textes des Pyramides (8). Osiris (9) est appelé — très rarement d'ailleurs — « *seigneur de la vérité* (ou *de la justice*).

Les idées morales se développeront rapidement, dans la foi osirienne, mais plus tard ; plus tard aussi, Osiris jouera le rôle de

(1) *L. c.*, § 328-331.
(2) *Pyr.*, § 921.
(3) *L. c.*, § 1219, *a*.
(4) *L. c.*, § 1327.
(5) *L. c.*, § 1027.
(6) D'autres dieux aussi, mais pas au même point. BREASTED, *Develop.*, 175.
(7) *Pyr.*, § 1483.
(8) *Pyr.*, § 1429, *c*.
(9) *L. c.*, § 1520, *a*.

juge. Mais rien de cela n'est visible dans nos textes. Il faut attendre jusqu'au Moyen Empire pour constater une étape importante dans le développement de l'élément moral.

A l'époque des Pyramides, le vérilable champion de la valeur morale el le juge des morls élail le dieu Soleil.

Cette moralité était loin d'être parfaite. En ces temps si archaïques, la principale conquête de l'homme avait consisté à maîtriser les éléments ; pour cela, il avait dû lutter contre toutes sortes d'influences contraires. Il n'avait pas vu clairement l'étendue des obligations morales ; par exemple, le juge de l'au-delà tolérait la sensualité la plus grossière. Bien plus, on pourvoyait aux plaisirs sexuels du roi mort (1).

ARTICLE III

Dans le Bassin de la Mer Egée

C'est vers la Méditerranée que nous devons maintenant tourner nos regards. Là, des populations amoureuses d'indépendance dispersées dans de petites îles ou isolées dans quelques cantons montagneux, aiment à regarder du côté de la mer, prêtes à s'aventurer sur tous les chemins du monde. Leur fierté instinctive ne les empêchera pas d'emprunter à d'autres peuples les éléments de civilisation qui pourront leur convenir, mais elles imprimeront à ces emprunts des formes, une adaptation qui leur donneront l'apparence de véritables créations.

Epoque minoenne-mycénienne (2)
depuis le 4e millénaire jusqu'au XIIe siècle

A notre sens, la meilleure méthode à suivre et la plus claire pour un bon exposé de la Religion minoenne-mycénienne est de

(1) *L. c.*, § 123. Il aura une maîtresse § 510 : le roi, dit-on, peut, suivant son bon plaisir, enlever une femme à son mari.

(2) Voir *Milieu*, t. I, chap. I, art. 5. A première vue, la civilisation mycénienne paraît absolument crétoise-minoenne ; pourtant, elle présente des différences de détail telles

commencer (1) par l'étude des Lieux sacrés et des objets cultuels, car, d'une part, nous ne disposons d'aucun document écrit, et, d'autre part, les principaux monuments religieux furent découverts dans des « temples », ou faisaient partie de « temples » ou de « sanctuaires » ; enfin, et surtout, il est indispensable d'avoir décrit et défini les objets de culte pour savoir si, et dans quels cas, ils représentent ou symbolisent des divinités ou des démons ».

I. — Le culte

Les lieux de culte

Après l'ère néolithique, à l'époque minoenne, il existe encore des lieux de culte à ciel ouvert, à l'abri de roches brutes et dans des cavernes (2).

A ciel ouvert. — A Ephèse, comme tout autour de l'Egée, avant le VIIe siècle, le lieu sacré était un *téménos* à l'air libre, constitué par une simple enceinte, sans *naos* proprement dit, péribole médiocrement vaste, pavé, et limité par un mur d'enceinte. Intérieurement, près d'un arbre sacré, orme ou chêne, dans les branches duquel était attaché un *xoanon*, on a trouvé une base de statue cultuelle, peut-être protégée par un petit toit, et quelques autres offrandes (3).

Au sommet du mont Yuktas, qui domine Cnossos, un mur de *téménos* fait de blocs énormes, qui en certains endroits forme neuf assises, suppose la croyance à des dieux de la nature ou à des « démons » fréquentant ce lieu. On y découvrit une épaisse couche de cendres et des images votives. Ce lieu de culte fut fréquenté au Minoèn-Moyen, 2200*–1500*.

En Chypre, au 1er âge de bronze, entre 2500* et 2000* environ, on rendait également le culte à ciel ouvert, dans une enceinte sacrée

qu'elle ne peut être née en Crète. D'autre part, elle ne peut pas être le simple aboutissant du développement organique de la civilisation pré-mycénienne. Elle dut être introduite du dehors. Elle fut créée par les Grecs qui, au XIVe s., étaient assez bien organisés pour pouvoir atteindre un haut degré de civilisation. Ils empruntèrent la culture minoenne qui était supérieure à la leur, mais en y ajoutant des éléments qui leur étaient propres.

Or, on constate précisément que la Religion grecque de l'époque historique contient un mélange d'éléments religieux authentiquement grecs et d'éléments religieux minoëns. Nilsson nous paraît avoir bien démontré ces propositions, au début de son *Min.-Myc.*

(1) Nous suivons en cela l'auteur que nous venons de citer, à la note précédente.

(2) *Minoen-Mycen.*, 53-65.

(3) Picard, *Ephèse et Claros*, 13, 16-18.

entourée d'un mur percé d'une porte ; c'est, du moins, ce que paraît (1) attester un plateau circulaire en céramique rouge lustrée, découvert à Vounoï, au nord de l'île.

Sur ce plateau circulaire, on aperçoit des figurines qui représentent, pense-t-on, le Grand prêtre assis sur un trône, puis des prêtres dans la nudité rituelle, trois personnes exécutant des danses (2), et trois déités, entre autres la « Terre-Mère » avec un enfant dans les bras. A droite et à gauche de l'entrée, il y a deux taureaux séparés du reste de l'enceinte par un mur bas.

A l'abri de roches. — Au Minoèn-Moyen, à l'est de la Crète, on fréquentait le sanctuaire de Petsofa, situé sur une terrasse naturelle abritée par un grand pic. On y découvrit de nombreuses terres cuites votives.

Cavernes. — Celle de *Cnossos* contenait quantité de tessons du Minoèn Moyen. Dans la petie caverne d'*Arkalokhori*, au sud-ouest de Lyttos, on découvrit des armes et des couteaux en bronze et de la céramique remontant au Minoèn Ancien, 3000*–2200*, et au Minoèn Moyen.

La double caverne de *Psykro* (3), longue de 19 m. et large de 14, commença à être fréquentée au Minoèn Moyen, et le culte y fut particulièrement florissant au Minoèn récent, 1550*–1100*. On y a découvert, entre autres objets, de petits autels et, dans les creux de la pierre, de nombreux ex-voto : doubles haches, figurines de déesse.

La caverne de *Kamarès*, sur le versant sud du mont Ida, fut fréquentée surtout au Minoèn Moyen.

Dans la caverne de *Palso*, sur le versant ouest du mont Ida, on trouva des figurines en terre cuite et en bronze.

Il existait d'autres cavernes semblables en Crète, telles celle de Νοστό νερὸ du mont Yuktas, celle d'Eileithya près de Cnossos (4).

(1) C'est ce que soutient, sans restriction, dans *Syria*, XIII (1932), p. 352 (voir 345-354) M. P. Dikaios, qui découvrit le monument, dans une tombe du 1er âge du bronze. Pourtant, l'auteur fait remarquer (p. 347) que « toutes ces figures (du plateau) ne sont pas du type des plaquettes-idoles créées à la 1re période du bronze ; elles sont modelées plus finement, d'après nature et dans un style assez développé. Voir aussi E. Sjöqvist, *Die Kulturgeschichte eines cyprischen temenos*, dans *Ar. Rel. Wiss.*, 1933, B., XXX, 308-359.

(2) Elles portent des cornes. « Du point où leurs mains se joignent pendent des serpents ».

(3) *Civilis ég.*, 297.

(4) On pourrait ajouter celle du Cynthe, près de Délos, d'après M. Dussaud, *Civil.*, 95-96 ; pour Fimmen (*Kret. Myk.*, 67) ce n'est pas prouvé ; celle d'Amorgos, d'après Glotz, *Civil. ég.*, 298 (Fimmen. *l. c.*, en doute).

Sanctuaires domestiques. — La chapelle des haches bipennes, à Cnossos remonte au Minoèn récent III, 1400*–1100*. Elle consistait en une salle minuscule de 1½ mètre carré (1). On y a trouvé des vases divers, debout, dans l'état où ils furent laissés, une table à offrandes sur trois pieds bas, deux paires de cornes de consécration, deux minuscules haches doubles en stéatite et, entre les deux, une idole et une femme ex-voto, relique du culte néolithique à en juger par la facture et les ornements ; à gauche, un homme ex-voto tient un oiseau en un geste d'offrant ; à droite, deux idoles dont la partie inférieure forme cylindre, l'une des deux ramenant les mains à ses seins.

Chapelle du Palais central de Cnossos. Dans un recoin, on trouva des empreintes de cylindre figurant une déesse sur une montagne gardée par des lions (Pl. 18 : 54).

La fresque des « colonnes aux bipennes » représente une « salle à trois colonnes disposées dans la largeur avec, sur le sol, des cornes de consécration (2) ». Dans les chapiteaux en bois, se trouvent des haches doubles (fig. 18 : 55).

Dans une pièce dite « des fétiches » située contre la « salle de bains » du Petit Palais, on découvrit une paire de cornes de consécration en plâtre, une grossière figure de chèvre sauvage en argile peinte, une concrétion naturelle ressemblant vaguement à un enfant ; quatre autres concrétions de forme quasi humaine étaient tombées près de cet endroit : ce devaient être des fétiches (3). (A *Haghia Triada*, un petit sanctuaire situé au nord-est du Palais serait de la fin de l'époque minoenne (4), (vers le XIIe siècle).

A Tylissos, on trouva divers objets religieux dont les plus importants sont deux tables à offrandes, une paire de cornes de consécration, des bipennes en bronze et une série d'idoles qui étaient des figures humaines et animales. Bien qu'aucun local ne puisse être considéré comme une chapelle, on ne saurait douter qu'un culte fût célébré au Palais.

On a découvert également des vestiges de culte domestique à Palaikastro (5).

(1) Elle fut utilisée à trois niveaux, c'est-à-dire à trois époques différentes.
(2) *Civil. préhel.*, 336.
(3) *Min. Myc.*, 82-83.
(4) *L. c.*, 86-90.
(5) Au sujet du sanctuaire de Koumasa, NILSSON (*l. c.*, p. 90) note, en 1927, que c'est un des petits sites de Crète au sujet desquels on n'a publié aucune description claire et adéquate.

Sanctuaires publics. — Dans aucun des sites préhelléniques, on n'a trouvé de temples à la façon grecque. D'autre part, dans l'Egéide, pas plus qu'ailleurs, le lieu de culte n'était conçu comme un grand édifice où le peuple aurait assisté à l'accomplissement des rites sacrés.

L'unique (1) sanctuaire public, peut-être, fut celui de Gournia. On gravissait un chemin aux pavés et aux marches usés par les fidèles (2) et l'on aboutissait à un sanctuaire de 3 m. sur 4 m. Un trépied était entouré de trois récipients cultuels en terre cuite enlacés par des serpents et portant des cornes de consécration avec des disques (Pl. 19 : 56) (3). On y trouva une figure féminine enlacée par un serpent, deux têtes de même type, des débris d'autres figures, « quatre colombes » en terre cuite.

Objets cultuels

Autels. — Les autels, soit fixes, soit portatifs, eurent des formes variées.

Des *autels fixes* consistant en blocs maçonnés ont été reconnus en plusieurs lieux. A Tirynthe (4), dans la cour précédant le Palais (4), un carré bas maçonné protégeait une fosse à offrandes. On trouva des autels de forme analogue dans les cavernes de Psychro et d'Eileithya, et dans la cour du palais d'Haghia Triada (5).

Les blocs en forme de « banquettes » des petites chapelles des Palais de Phaistos et de Cnossos étaient probablement (6) des autels. A Cnossos, la banquette portait encore, quand on la découvrit, des idoles, des figurines votives et des ustensiles cultuels (7).

L'*autel*, ou *plaque à libations*, est une sorte de table en terre cuite faite pour les offrandes liquides et autres. La plus ancienne fut trouvée au milieu de la chapelle dépendant du premier Palais de Phaistos. Elle est de forme rectangulaire avec un creux au centre (8).

D'autres tables à libations furent découvertes à Gournia. Quelquefois de petits vases faisaient corps avec la table à offrandes, par exemple à Phaistos (Pl. 19 et 20 : 58-61).

Dans le rituel éleusinien, on appellera *kernos* un objet constitué

(1) *It is only one which seems to have been a public sanctuary.* Nilsson, *Min. Myc.*, 74.
(2) *Civil. ég.*, 301.
(3) *Civil. préhell.*, 335.
(4) Per., *Hist. Art.*, VI, 283.
(5) *Civil. ég.*, 299.
(6) *Min. Myc.*, 100 (Pl. 19 : 57).
(7) *Civil. préhel.*, 354.
(8) *L. c.*, 355, 357.

par une base circulaire autour de laquelle se trouvent de petits vases dans lesquels on déposait les prémices des fruits : chaque petit vase recevait un fruit. On avait déjà des vases à offrandes semblables en Crète, à l'époque minoenne ; à Pyrgos, près de Cnossos, à Koumasa, à Philacopi dans les Cyclades (Pl. 20 : 62 64).

Le *rhyton*, ou vase en forme d'animal, servait aussi pour les offrandes.

Cornes de consécration, caractéristiques des sanctuaires minoèns. Les plus remarquables sont les deux en stuc qu'on trouva *in situ* dans la chapelle des bipennes, à Cnossos. Signalons aussi celles de la chapelle « des fétiches » du petit Palais, à Cnossos également ; celles de Palaikastro, de Patso, d'Haghia Triada.

En général, il y a, entre les deux cornes, la double hache (comme sur un fragment de vase de Salamine (Pl. 21 : 65) en Chypre, où des têtes de bœufs alternent avec des cornes de consécration, ou sur une *larnax* de Palaikastro), un vase à libations (comme sur une gemme du British Museum) (Pl. 21 : 66), ou des rameaux, par exemple sur des gemmes de Vaphio, de Cnossos, de Palaikastro (Pl. 21 : 68) et sur un ivoire de Phylacopi (1).

Les cornes sont quelquefois devant la chapelle, par exemple devant la « salle des fétiches » de Cnossos (2), à côté de l'autel, par exemple sur une gemme de Zakro (3), ou au-dessus de l'autel, mais sans faire corps avec lui (ivoire de Phylacopi).

Sur les peintures murales, ces cornes sont colorées en blanc.

Les cornes sont courtes et émoussées. Leur base ressemble à un autel minoèn aux côtés incurvés. Il s'agirait donc d'autels dont les bords sont relevés pour empêcher les oblations de tomber — dans le genre des κρατευτάι des temps classiques (4).

Ces cornes sont appelées à juste titre *de consécration* : elles constituent les réceptacles sacrés où sont placés soit les ustensiles rituels, tel le vase à libation, soit les objets mêmes du culte, tel le rameau sacré. Mais il est bien possible que les objets sur lesquels sont représentées les doubles cornes ne soient pas toujours des objets sacrés, ni tous les locaux où elles figurent des sanctuaires.

Quelle est l'origine des cornes de consécration ? Les avis sont partagés. Voici les deux opinions principales. D'après Evans (5)

(1) *Min. Myc.*, 144-145.
(2) *L. c.*, 125 et 145.
(3) *L. c.*, 149.
(4) *L. c.*, 143.
(5) *Tree and Pillar Cult.*, 135.

et DUSSAUD (1), elles seraient une représentation abrégée du taureau, animal « divin » dont la force sacrée aurait résidé dans ses cornes, selon la croyance antique. D'après W. GÄRTE (2), l'image de ces cornes ressemble à l'hiéroglyphe égyptien *djw*, qui signifie *montagne* ; il s'agirait donc d'un symbole désignant la grande déesse minoenne de la terre, la *Magna Mater.* La première hypothèse paraît être la plus vraisemblable (3).

Double hache ou *labrys* (4). — La double hache était, à l'époque que nous étudions, un instrument usuel et, en même temps, le signe le plus caractéristique de la religion minoenne. Les bipennes minuscules (5) ou sans autre manche qu'une clavette en bronze, les bipennes en plomb, en pierre tendre, etc., trouvées principalement en des lieux de culte, les bipennes entre les cornes de consécration ne peuvent être que des objets religieux. Leur forme rituelle se développa quelquefois « hiératiquement », de telle sorte qu'elle ne pouvait servir à aucun usage pratique.

Les spécimens les plus anciens proviennent de la riche tombe du Minoèn Ancien II (6) de Mochlos : ce sont des bipennes votives. Le fonds le plus abondant de bipennes est celui des cavernes cultuelles, surtout de celle de Psykro. De nombreuses *labrys* votives furent trouvées dans la caverne d'Arkhalokhori, un peu au sud-ouest de Lyttos. La courbe de leur tranchant est très prononcée (7).

Les haches bipennes peintes ou gravées appartiennent généralement au Minoèn Récent, 1550*–1100*, ou au Minoèn Moyen III, 1800*–1550* (Pl. 21 et 22 : 69-72).

Quel est le sens de la *labrys* (8) ? Sur le vase de Gournia, une bandelette noue la *labrys* au poteau fiché dans une base. Même motif sur un vase de Mycènes et sur un autre d'Haghia Triada (9). Quelquefois, à Zakro par exemple, elle est ornée de feuilles, d'étoiles. On admet que la bandelette a une valeur religieuse (10). Elle matéria-

(1) *Civilis. préhell.*, 339.
(2) *Die Horns Consecr.*, dans *Archiv. für Relig. Wissensch.*, XXI (1922), 72 et s.
(3) Voir *Min. Myc.*, 152-160.
(4) Le mot est lydien. Pour les légendes relatives à la labrys, voir CH. PICARD, *Ephèse et Claros*, 519-520, avec notes et références.
(5) Deux, trouvées dans le voisinage de Palaikastro, n'ont que 5 cm. de long. (*Min. Myc.*, 166).
(6) Contemporain de l'Ancien Empire.
(7) *Min. Myc.*, 165.
(8) Cf. CH. PICARD, *Ephèse et Claros*, 517-520.
(9) *Civil. préhell.*, fig. 248.
(10) D'après *Civil. ég.*, 271, elle symboliserait le *mariage sacré* du dieu (la hache) et de la déesse.

liserait en quelque sorte la prière. Mais la religion minoenne n'a pas de bandelettes sacrées (1) !

On connaît des vases et des sceaux sur lesquels la *labrys* a une forme angulaire. Même forme sur des piliers ou des colonnes, à Cnossos par exemple, et sur les dalles du *piazzale dei sacelli* de Haghia Triada, sur les blocs des palais de Phaistos, de Gournia, de Mallia. Dans ces derniers cas, elle peut être un symbole sacré ou une marque de maçons.

Enfin, sur une des faces du sarcophage à scènes cultuelles de Haghia Triada, elle se trouve entre l'autel et la chapelle.

On connaît la Grande déesse de l'Asie-Mineure, la *Magna Mater*. Or, en Asie-Mineure, à l'époque minoenne précisément, le dieu ḫittite de l'orage, Tešup, portait d'une main la double hache et de l'autre la foudre. On connaît aussi le dieu à la double hache de Carie, *Zeus Stratios*, et celui de Tarse, Sandan. On conclut que la double hache était le symbole du dieu tonnerre et que cette *labrys* est l'arme qu'il jette sur la terre. Or, dit-on, la déesse suprême des Minoëns est une déesse-Terre ; nous avons donc affaire à la conception religieuse bien connue du dieu Ciel fertilisant la déesse Terre (2).

Cette conclusion (3) se heurte à une sérieuse objection (4), à savoir que jamais la *labrys* ne se trouve dans la main d'un dieu : ce sont toujours des ministres du culte ou des femmes qui la portent (5). Il paraît plus probable que la bipenne fut primitivement la hache du sacrifice et qu'elle devint dans la suite un symbole caractéristique

(1) *Min. Myc.*. 179.

(2) On a dit aussi que la hache « apparaît essentiellement comme douée de la puissance virile », parce qu'elle est en relation étroite avec le taureau, et l'on cite les *rythons* à forme de taureau (parce que percé d'un trou d'emplissage entre les cornes qui aurait été fermé avec le pédoncule d'une double hache), une tête de taureau en argent à crâne percé, voisinant, dans la tombe mycénienne, avec des têtes en or estampé, surmontées de bipennes, et des bucrânes gardant la parure traditionnelle ». Et on conclut : « le Minotaure est l'animal sacré par excellence. *L'arme* qui répand son sang et *dompte ses cornes lui prend* la force guerrière, *l'énergie génératrice* (c'est nous qui soulignons) pour les transmettre aux hommes.

Mais les faits s'expliquent plus simplement et d'une manière toute naturelle en admettant que la double hache voisine avec la tête de taureau parce qu'elle est l'instrument du sacrifice.

(3) Nous y reviendrons. *Infra* Dieux, 108 et s.

(4) *Min. Myc.*, 186-200.

(5) Voir Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, 501, n. 8, vers la fin. D'après M. Dussaud, ces femmes aux bipennes sont des prêtesses du dieu (*l. c.*, 343) ; Lagrange *in* RB, 1907, p. 497 : « peut-être des prêtresses ». Pour Nilsson : « *the woman of the moulding may be a goddess, but there is nothing to show with certainly whether the is a goddess or a pristess* ». *L. c.*, 191. D'après Rodenwaldt (*Der Fries des negaron von Mykenai*, 62, n. 5), il s'agit de déesses ou, plutôt, toujours de la même déesse.

de la religion minoenne, ou même un objet de culte, peut-être un fétiche, une sorte d' « incarnation » du dieu. Elle ferait penser au Ζεὺς βωμός ou Zeus Madbachos, c'est-à-dire au Zeus-autel de la Syrie (1).

Piliers et Colonnes. — A l'ouest du Palais de Cnossos, on découvrit deux salles, dans chacune desquelles on trouva un pilier carré constitué par quatre blocs de gypse de 1 m. 75 de haut. L'état du bloc supérieur démontrait qu'originairement il n'était pas le dernier. Or la double hache était représentée sur chacune des 4 faces de chaque bloc du pilier occidental et sur trois faces de chaque bloc du pilier oriental. De plus, il était gravé sur la partie supérieure du dernier bloc de chacun des deux piliers.

A Mallia, dans la Crète orientale, la double hache est répétée deux fois sur un pilier du Minoèn Moyen et 15 fois sur les murs.

Dans une salle du Minoèn Moyen III, 1800*–1550*, à l'angle sud-est du Palais de Cnossos la double hache se trouve gravée sur le dessus du sixième bloc d'un pilier haut de 1 m. 87.

Dans d'autres salles du Minoèn Moyen I et III, au même Palais ; dans une salle du début du Minoèn Récent, au Petit Palais, et dans une autre du Minoèn Récent II, XVe siècle environ, il y a également des piliers et, quelquefois, entre deux un récipient ou réservoir en pierre, circulaire, oblong ou carré.

Il serait difficile d'admettre que toutes les salles à piliers dans lesquelles sont représentées des haches doubles fussent des sanctuaires (2) ; d'autre part, le signe de la bipenne était souvent invisible, soit parce qu'on avait recouvert tout le pilier d'une couche de plâtre, comme dans les maisons A de Zakro et G de Phylacopi, soit parce qu'il était gravé sur la partie supérieure du bloc qui faisait sommet de pilier, comme à Cnossos. Par conséquent, on ne saurait admettre que la double hache eût pour but d'indiquer que tel pilier ou tel mur incorporait une déité ; peut-être la figurait-on afin de mettre l'édifice sous la protection divine ou d'ajouter à sa force matérielle une force divine, supposé que le caractère de ces signes, dans les salles à piliers, ne fût pas purement profane.

Restent les colonnes avec cornes de consécration des salles qui ne nous sont connues que par les peintures murales et par les figures sur feuilles d'or, sur gemmes, etc. En voici deux exemples.

(1) D'après LAGRANGE, *l. c.*, 498, le sens du symbole « demeure douteux. Le plus probable est qu'il représente la foudre. »

(2) Sur la fresque de Cnossos, elles peuvent être purement décoratives.

Une brachtée d'or, provenant d'une tombe de l'acropole de Mycènes, représente une salle à trois compartiments (Pl. 22 : 73), dans chacun desquels se trouvent une colonne mycénienne et une paire de cornes de consécration. Une autre paire de cornes de consécration surmontées d'un oiseau aux ailes éployées couronne le compartiment de droite et celui de gauche. Au-dessus du compartiment central se dresse une construction qui peut être un autel, au-dessus duquel on voit une sixième paire de cornes entre lesquelles se trouve une autre paire plus petite.

Une fresque de Cnossos représente un édifice analogue (Pl. 23 : 74).

Ces deux exemples et d'autres encore prouvent que les colonnes ont un but architectural. Ont-elles, de plus, un caractère sacré ? La présence de cornes de consécration, par exemple sur la brachtée de Mycènes, peut autoriser la conclusion que la colonne surmontée de son entablement symbolisait un sanctuaire (1). Les animaux qui se trouvent quelquefois à côté de la colonne peuvent représenter soit la victime du sacrifice, quand il s'agit d'une chèvre ou d'un taureau, soit un gardien du sanctuaire, s'il s'agit de lions (Pl. 23 : 75), de sphinx ou de griffons. Mais on n'a aucune raison suffisante pour admettre que ces colonnes incorporent la divinité.

Par contre, sur une série de plaques en verre de Mycènes, on voit des « génies » tenant en main un vase à libation et disposés symétriquement autour d'un objet de culte qui est plutôt un pilier qu'un autel (2). Une bague de Cnossos montre une femme en adoration devant un dieu qui plane en l'air. Derrière lui, un arbre domine une chapelle ou un mur. A travers la porte, on aperçoit une colonnette surmontée d'un large chapiteau ; en avant, une colonne élancée, dont la cime est cassée, ressemble à certaines colonnes à bipenne (3). Sur une autre bague en or de Mycènes, on voit un motif religieux

(1) Cette conclusion s'applique à la colonne de la « Porte aux lions » de Mycènes (voir Pl. 23 : 75), à la petite colonnade aux « colombes » de Cnossos (Pl. 22 : 76) on connaît une brachtée de Mycènes représentant un temple sur lequel des oiseaux sont perchés) et aux figures analogues gravées sur deux gemmes de Crète et d'Ialysos. (Relevons le fait, souligné par le P. Lagrange (RB, 1907, 509) que les oiseaux de la petite colonnade « aux colombes » sont noirs, avec des points blancs). Sur une autre gemme de Mycènes (Pl. 24 : 77) deux griffons posent leurs pattes de devant sur une base qui ressemble à un autel : entre eux est dressée une colonne à large chapiteau (Trois gemmes de Mycènes fournissent des variantes de ce type : des lions — griffons, sur une des trois — posent leurs pattes sur la base en forme d'autel, mais la colonne est absente). Le chapiteau qui se trouve sur toutes ces colonnes indique leur caractère *architectural*. Les colonnes surmontées d'un cône d'une *meta*, d'un phallus sont postérieures. Nilsson, *Myn. Myc.*, 216-218.

(2) Evans, *Tree and Pillar Cult*, fig. 12-14.

(3) Voir Pl. 24 : 83.

analogue ; ici, le pilier, si ce n'est un bétyle, n'a pas de chapiteau.

A Mallia, on a découvert dans une salle un bétyle informe dressé sur une base carrée.

Croix (1). — On ne peut plus admettre (2) que la croix, soit avec les quatre branches égales, soit sous la forme de *svastika*, fût un symbole du soleil et un objet de culte, en Crète, d'où les Philistins l'auraient importé en Palestine (3). La *svastika* n'apparaît que trois fois, au cours de la civilisation minoenne (4). La croix, plus ou moins régulière, figure dans l'écriture crétoise, soit hiéroglyphique, soit linéaire ; on la trouve aussi comme marque de maçons, au premier palais de Cnossos, à Phaistos et sur la céramique à dessins géométriques de Phylacopi. Sur la céramique minoenne et mycénienne, elle est rare ; citons le fragment de vase de Mycènes (Pl. 24, fig. 79). Plus nombreux sont les joyaux en forme de croix, tel celui de Mycènes, en or (Pl. 24, fig. 78). Un exemple fameux est celui d'une petite croix en marbre, de Cnossos. Cet objet a 12 millim. d'épaisseur et 22,cm.2 de hauteur ; la face est polie avec soin ; le revers est moins travaillé et l'on y voit quelques lignes incisées parallèles aux extrémités des branches, ce qui permet de supposer que, suivant toute vraisemblance, c'était une pièce de marqueterie qui pouvait, par exemple, faire partie d'une mosaïque.

Rien donc ne permet de démontrer que la croix minoenne eût un sens religieux (5).

Arbres. — Sur une gemme de Vaphio (Pl. 24 : 80), deux « génies » tiennent chacun un vase à libation à long bec, au-dessus de rameaux placés entre les deux cornes de consécration qui se trouvent elles-mêmes au-dessus d'un petit autel. On connaît d'autres gemmes ornées de scènes analogues. Sur un sceau du Musée de Candie (Pl. 24, fig. 81) on voit deux vases à libation et, devant celui

(1) GLOTZ, *Civil. égéenne* (1923), 295 : « En Crète, la croix paraît en rapport étroit avec la divinité... Le signe de la croix est transmis par la Déesse Mère à son fils... il ne fera que reprendre son sens primitif quand il symbolisera, dans une religion nouvelle, le fils de Dieu ».

(2) NILSSON, *l. c.*, 367. DUSS., *Civilis. préhellen.*, 373 : « Ces déduction ssont évidemment aventurées ».

(3) EVANS, *Annual of the British School at Athens*, IX, 88 et s.

(4) NILSSON, *l. c.*, 364.

(5) *Min. Myc.*, 363-367. Le seul cas que cite le P. LAGRANGE — et qu'on puisse (!) citer — est celui d'une tête de bœuf ayant, entre les cornes, un signe qu'on pourrait appeler « croix de S. André ». Cf. RB., 1907, 501, fig. 59. Le P. LAGR. admet que la croix était « un symbole sacré ». *L. c.*, 503.

de gauche, un rameau ; en haut, un rameau au-dessus de chaque vase.

A l'époque que nous étudions, le rameau sacré paraît être un objet de culte, puisqu'il est accompagné du vase à libation et qu'il se trouve entre les cornes de consécration.

Les scènes dans lesquelles on voit des arbres sont moins claires. En certains cas, on peut se demander si, au lieu d'être sacré en lui-même, l'arbre n'appartient pas simplement à la caverne qu'habite le dieu ou qui renferme son sanctuaire. Sur la grande bague d'or de Mycènes (Pl. 24, fig. 82) est représenté un lieu sacré dont la sainteté est révélée par la double hache et six crânes d'animaux offerts en sacrifice ; la déesse est assise (1) contre un arbre, en face de trois adoratrices. Et, par suite, on peut admettre que c'est la déesse du culte de l'arbre, c'est-à-dire une déesse de la Nature qui est figurée ici. Cet arbre n'est pas un simple élément de l'antre sacré, puisqu'une dévote de petite taille en touche les branches (2).

D'autres figures sont plus difficiles à expliquer. Sur une autre bague d'or de Mycènes (Pl. 24, fig. 83) le petit édifice dominé par des branches d'arbre peut facilement être considéré comme un sanctuaire.

Une troisième bague d'or de Phaistos (Pl. 25, fig. 87) représente un édifice semblable au précédent, il repose sur une base haute et est également dominé par un arbre qu'un homme fait pencher ; une espèce de bétyle peut, ici encore, faire songer à un sanctuaire.

Sur une petite bague conservée au Musée de Berlin (Pl. 25, fig. 84) et sur celles de Candie (Pl. 25, fig. 85) et d'Athènes (Pl. 25, fig. 86), on voit une construction qui ne diffère pas radicalement des précédentes : si ce n'est qu'on a l'impression d'une double porte dont les battants sont figurés par une ligne médiane verticale : sur la seconde, c'est une femme qui saisit l'arbre des deux mains, et une empreinte de sceau d'Haghia Triada a les mêmes traits essentiels, avec un groupe de trois femmes qui exécutent des danses rituelles devant le motif principal. De même, sur la bague d'or de Mycènes citée plus haut, et sur celle du Musée d'Athènes, citée aussi. On peut penser que c'est un portail ou une porte de chapelle qu'on aperçoit sur toutes ces images. Mais, s'il en est ainsi, comment expliquer qu'on n'aperçoive généralement que des branches ou des rameaux de l'arbre sacré ?

(1) *Civil. ég.*, 274. *Min. Myc.*, 242. D'autres estiment que la femme assise sous l'arbre est une prêtresse, comme les deux autres grandes figures. Les petites figures seraient des divinités. *Civil. préhel.*, 385.

(2) *Min. Myc.*, 227 et 242.

L'édifice se présentant de face, on devrait voir le tronc de l'arbre ! Tout s'explique assez bien, si l'on admet qu'il s'agit d'une enceinte ou clôture sacrée destinée à protéger l'arbre et à indiquer, en même temps, son caractère sacré. Pour bien marquer qu'il s'agissait du culte de l'arbre, l'artiste archaïque n'aurait su mieux faire que de montrer l'adorant ou l'adoratrice en pied, hors du *ḫaram* naturellement, et touchant l'arbre. Cette clôture, avec une porte ou un portail, un arbre sacré et quelquefois un « bétyle » ou une colonne sacrée sans cornes de consécration, serait un sanctuaire rustique.

Les temples décrits plus haut appartiendraient au contraire aux palais et aux villes et seraient un développement du culte de palais, c'est-à-dire du culte domestique.

On rendait donc un culte à des arbres sacrés. On exécutait en leur honneur des danses rituelles, on touchait ou on secouait leurs branches. Une déesse, qui paraît bien être déesse de la Nature, est associée aux scènes de ce culte (1) qui comporte, outre les danses et la joie, des pleurs et des lamentations ainsi que paraît le prouver la femme de gauche sur une bague d'or de Mycènes (2).

Peut-on dégager les idées qu'expriment les gestes eux-mêmes ? En l'absence de tout texte, on ne pourrait le faire qu'en raisonnant par analogie. Nous nous demandons si l'analogie serait licite, en ce milieu et à cette époque (3).

Culte du taureau (?) — L'unique (4) preuve qu'on puisse être tenté de fournir en faveur d'un culte du taureau, chez les Minoèns, est un sceau de Cnossos dit « du Minotaure » (5). Sur les deux fragments que l'on en connaît, on voit un être qui ressemble à un homme revêtu d'une espèce de cuirasse, le corps courbé vers un siège sur lequel se trouve un monstre aux jambes humaines, mais avec une tête, le haut du corps et la queue d'un animal qui ressemble à un veau.

L'homme-veau est assis, mais l'homme qui est devant lui ne l'adore pas ; il le fixe avec une expression d'étonnement. Peut-être

(1) Voir notre Pl. 24, fig. 82.
(2) Dussaud, *l. c.*, fig. 300.
(3) *Civilis. ég.*, 277 : « Les croyances essentielles, la Crète ne les devait qu'à elle-même ». Cela exclut, semble-t-il, l'argument d'analogie ; mais on indique quand même, catégoriquement, les idées exprimées par les images du « culte des arbres », danses, etc. *L. c.*, 275-276.
(4) *Min. Myc.*, 321-322 ; Nilsson, *Hist. of Greek Relig.*, 21.
(5) *Annual of British School at Athens*, VII, 18, fig. 7^a.

le motif de ce sceau est-il une des rares images (1) mythologiques minoennes.

Ajoutons (2) qu'aucun des monuments de l'art minoèn ne permet d'affirmer que le combat du taureau (3) fut autre chose qu'un simple sport (4).

II. — Les Croyances

Le Panthéon

Panthéon féminin

Au sanctuaire des haches bipennes de Cnossos, datant de la période de réoccupation, on découvrit plusieurs statuettes avec deux paires de cornes de consécration. Trois de ces statuettes étaient à « forme de cloche » ; deux autres, une féminine et une masculine, de forme différente mais grossière, tenaient un oiseau. La nature et le contenu du local prouvent qu'une, et même plusieurs, de ces images étaient réellement cultuelles (5).

La « forme de cloche » était une survivance de temps antérieurs — on a découvert une idole semblable de Minoèn Ancien I — que le conservatisme religieux explique suffisamment. Deux de ces figurines ont les bras ramenés devant les seins ; la troisième, qui est la plus remarquable, lève les bras : on voit le revers d'une main et le profil de l'autre ; un oiseau est perché sur la tête de la statuette (6). Que signifie le geste ? Bénédiction ? Adoration ? Peut-être est-ce simplement un signe de bon accueil adressé à un orant, comme dans la scène de culte des arbres (7), mais qui n'exclut pas la bénédiction.

Le sanctuaire de Gournia a fourni une figurine, à « forme de cloche » elle aussi, faisant le même geste (Pl. 19, fig. 58,1) ; elle a un serpent pour attribut ou symbole. C'est encore une idole semblable qu'on a trouvé sous la forme de deux figurines en faïence du Minoèn Moyen III, au Palais de Cnossos (Pl. 25, fig. 88, 89). Dans le premier

(1) Interprétation très différente dans *Civil. ég.*, 280.

(2) Avec Nilsson, *l. c.*

(3) A. Reichel, *Die Stierspiele in der kretisch-mykenischen Kultur*. Athen Mitt., XXXIV (1909), 85.

(4) Quant aux autres images sur lesquelles on peut voir quelque chose du taureau, *vid. infra* : « Génies » ou démons hybrides, p. 110.

(5) *Min. Myc.*, 266.

(6) On ne saurait prouver qu'il s'agisse d'une colombe. Voir, plus loin, p. , note .

(7) Voir (Pl. 24 et 25 : 82-87).

cas, sûrement, et dans le second probablement, il s'agit d'une déesse (1) Leurs traits caractéristiques sont dûs peut-être aux progrès réalisés par les artistes du Minoèn Moyen. On habillait les images sacrées à la mode (2) du temps — comme on le pratiquera tant de fois dans la suite des siècles. On a trouvé des modèles en faïence de robes et de ceintures, dans le même réceptacle en pierre que ces deux figurines : c'étaient, sans doute, des offrandes votives faites à une déesse, à sa garde-robe sacrée.

On a découvert d'autres figurines de femmes « à forme de cloche ». Citons en deux de Prinia, une de la salle sud-ouest du Palais de Cnossos et celles d'une tombe de Haghia Triada. Aucune de ces idoles ne fut trouvée dans les cavernes, ni dans les sanctuaires à ciel ouvert : toutes proviennent des lieux de culte domestique.

Il y a une connexion évidente entre la déesse au serpent et les idoles « à forme de cloche ».

Sur des ustensiles de Gournia de forme cylindrique était modelé, autant qu'on peut en juger, un serpent stylisé (Pl. 19, fig. 58,1). Il s'agit probablement de vases à libation, puisqu'ils furent trouvés *in situ*, autour d'une table à oblations. Comme plus tard, à l'époque grecque classique (3), le serpent figurerait la déesse qui s'approche de la libation.

Sur une figurine féminine, ce symbole indiquerait à quelle déesse on a affaire ; sur un ustensile, il en préciserait la destination. Mais il convient de noter que le serpent n'était pas un élément indispensable de ces images : qu'il y fût représenté ou non, elles devaient avoir le même sens.

Cette conclusion est confirmée par le fait que ces objets (4) furent toujours trouvés dans des sanctuaires domestiques : Cnossos, Gournia, Koumasa ; jamais — nous l'avons dit — dans les grottes, ni dans les sanctuaires à ciel ouvert. Le culte de la déesse dont le serpent est le symbole est donc un culte domestique (5). D'autre part, en Calabre, en Grèce, en Albanie, en Herzégovine, en Serbie, en Lithua-

(1) Avis contraire dans *Civil. préhell.*, 373-375 ; mais voir Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, 501, n. 8 et 521, avec n. 2.

(2) Voir une généralisation sur le costume de la déesse minoenne, dans *Civil. ég.*, 282-283. L'explication, ingénieuse, peut correspondre à la réalité, mais elle nous paraît insuffisamment appuyée par les données minoennes fournies par les fouilles.

(3) *Min. Myc.*, 274.

(4) Le serpent n'est presque jamais représenté sur les autres objets d'art minoèn.

(5) Le serpent objet de culte — qui passera pour un dieu, à l'époque grecque classique et post-classique, cf. Wilam-Moel, t. 1. 316 — était considéré comme une déesse à l'époque minoenne.

nie, le serpent passe pour incorporer le « génie » de la maison. Il n'est pas rare de trouver dans de pauvres demeures de la Grèce, une crevasse ou un trou dans lequel les paysans font une libation de lait ; si le serpent se montre, ils lui adressent quelques mots de bienvenue (1). Peut-être en vint-on à le considérer comme le génie de la maison, à force de le voïr apparaître silencieusement et disparaître dans son trou.

Quoi qu'il en soit de cette explication, le culte domestique de ce reptile est incontestable.

Un peu partout dans le monde, des documents écrits ou figurés témoignent que le serpent représente le mort : c'est une figure du mort ou de son âme. D'autre part, dans certaines religions, dans celle des Grecs par exemple, le serpent est l'attribut ou symbole de certains dieux chtoniques. Et parce que la terre est, non pas seulement le royaume des morts, mais aussi la dispensatrice de la fertilité, les dieux chtoniques ont le double aspect de seigneurs de la mort et seigneurs de la fertilité. La déesse crétoise aux serpents serait, en même temps, la Dame des ombres, la Dame de l'Hadès ; et la déesse de la fertilité ; mais rien ne prouve que cette identification fût fait à l'époque minoenne (2).

Sur une face du sacophage (Pl. 26 et 27) peint d'Haghia Triada, on voit la libation versée entre deux doubles haches supportées par deux hautes colonnes. Or, sur chacune de celles-ci est perché un oiseau (3). Sur l'autre face du monument, une colonne à double hache se trouve entre une construction avec cornes de consécration suffisamment visibles et l'autel sur lequel une prêtresse dépose des offrandes. Sur la double hache est perché un oiseau

(1) *Min. Myc.*, 279-280. Cette croyance se retrouve à l'époque classique, chez les Grecs ; les Dioscures (Διόςκουροι et Διόςκοροι — c'est cette dernière forme qui prédomine dans les inscriptions de bonne époque CIG, n°s 2161, 1826, 1827, 2374) étaient les dieux du foyer, les dieux domestiques ; on les représentait sous la forme de serpents qui venaient recevoir les oblations placées pour eux dans des amphores. (Nilsson, *Hist. Greek. Rel.*, 124 ; Wil.-Moe., t. II, 561). La forme primitive du mot *Dioscures* était Διός κοῦροι « *fils de Zeus* », deux jumeaux issus de Zeus (on dit aussi de Tyndare, mot qui était originairement un surnom de Zeus) et de Léda. Comme ils appartiennent au fond le plus archaïque de la religion hellénique, leur nom a été mêlé a beaucoup de traditions locales. Pour plus de détails, voir *Dictionn. des antiq.*, t. II, 2, 249-259 (art. de E. Pottier). Le dieu serpent était appelé δαίμωυ μελίχιος, ou bien encore ἀγαθός δαίμων. (*Myn. Myc.*, 274, 282 avec n. 5, 283). Pour les Romains, on a cité Pline, *Hist. natur.*, XXIX, 72 ; Servius, *Schol.*, *in* V *Aen.*, v. 85 : *nullus enim locus sine genio est qui per anguem plerumque ostenditur.*

(2) Cf. *Min. Myc.*, 400. A Ras-Šamra, voir Schaeffer, *Troisième campagne*, p. 9 et Pl. IX, 1.

(3) Quel est cet oiseau ? On ne saurait le dire. Voir la discussion de ce problème dans *Min. Myc.*, 290-292.

aux ailes éployées. On ne saurait admettre que l'artiste, sans autre motif que son caprice, se soit amusé à représenter des oiseaux dans des scènes religieuses et sur un objet sacré. L'explication la plus obvie paraît être que *les oiseaux symbolisent la présence de la déité* à laquelle sont offertes oblation et libation.

Les oiseaux de la petite colonnade en terre cuite (Pl. 22, fig. 76) du Minoèn Moyen II, à Cnossos, doivent aussi symboliser la présence de la divinité ; de même, l'oiseau de la brachtée du Mycènes (Pl. 27, fig. 92) et (1) celui de la nécropole de Phaestos (Pl. 25, fig. 87).

On a trouvé des oiseaux en terre cuite, parmi d'autres objets votifs ; ils étaient nombreux dans les chapelles des Palais, rares, au contraire, dans les sanctuaires à ciel ouvert et dans ceux des cavernes, bien que des images votives d'autres animaux y fussent en très grand nombre.

Naturellement, on a pu, sur des sceaux ou ailleurs, représenter des oiseaux comme motifs simplement décoratifs (2).

L'oiseau, comme le serpent, était un des symboles sous lesquels la déesse manifestait sa *présence*, mais il ne dit rien de la nature (3) de cette déesse (4).

La divinité est représentée aussi sous forme anthropomorphique et de la même *manière* que les figures humaines dans les scènes cultuelles. C'est l'hommage qui leur est rendu qui atteste leur caractère divin. Citons quelques cas.

D'abord, sur une empreinte du Palais de Cnossos, la déesse apparaissant au sommet d'une montagne qui s'élève à côté d'un sanctuaire (Pl. 18, fig. 54) ; la déesse assise sous l'arbre sacré, sur la brachtée d'or de l'acropole de Mycènes ; une autre, sur une bague d'or de Phaestos, assise devant la colonne sacrée une femme debout lui faisant la révérence et le geste d'adoration (Pl. 27, fig. 93) (5).

Déesse aux animaux ou chasseresse. C'est la déesse sur la montagne tenant à la main une arme, sur l'empreinte de Cnossos (fig. 54) et aussi celles de la grotte de Psychro et du Musée de Cas-

(1) Par contre, il y a des cas douteux.

(2) *Min. Myc.*, 288-290.

(3) Cf. *l. c.*, 340.

(4) A moins que la déesse ne figure entre deux oiseaux affrontés, car il s'agit alors de la *Dame chasseresse* ou *Dame aux animaux*. — Certains auteurs ne doutent pas que l'oiseau ne fût une colombe, et ils en tirent des conclusions religieuses. Cf. *Civil. ég.*, 277-278 ; par exemple : « Emanation de la déesse, la colombe est l'esprit qui sanctifie tous les êtres et tous les objets sur lesquels il se pose. Par elle s'accomplit la possession divine ». *L. c.*, 285.

(5) Dans d'autres cas, on peut au moins se demander s'il ne s'agit pas de prêtresses, ou quelquefois d'adoratrices. Cf. *Min. Myc.*, chap. XI, p. 299 et s.

sel (Pl. 28, fig. 94), surtout si l'objet qui est au-dessus de la tête de la déesse est un arc — dans le genre de l'art grec (1).

Panthéon masculin

Sur une bague d'or de Cnossos (Pl. 24, fig. 83), un dieu (?) armé descend du « ciel » (2), les mèches de cheveux flottant. Des images diverses sur gemmes, bagues ou empreintes de sceaux, révèlent l'existence d'un dieu seigneur des animaux, qu'on pourrait appeler πότνιος θηρῶν, de même que nous rencontrerons, à Minel-el-Beida près de Ras-Ŝamra (3), au XIV[e] siècle, sur un ivoire mycénien, la πότνια θηρῶν (4) créto-mycénienne. Un dieu empoigne deux lions par la tête, sur une gemme de Kydonia (5), ou un lion par le cou, sur une gemme de Mycènes (6). Sur une autre gemme de Kydonia (7), un dieu vêtu seulement d'une ceinture est placé entre deux cornes de consécration, les mains ramenées à la poitrine ; à sa gauche se trouve une bique ailée et, à sa droite, un démon tenant un vase à libation (8).

Le soleil (9) et la lune étaient associés aux idées religieuses des Minoèns ; des images comme celles-ci l'attestent (Pl. 21, fig. 67).

Sur le « disque solaire » de Palaikastro, à gauche de la déesse qui tient une fleur, c'est bien sans doute le disque solaire qu'on aperçoit ; mais il est assez étrange que le croissant de la lune soit figuré, à l'intérieur, dans le bas. Le sujet est religieux : la présence de la déesse le prouve. On songera au soleil et à la lune présents sur

(1) On peut comparer à cet objet celui qu'on voit sur une empreinte de Zakro (fig. 93 de Nilss). Mais, sur un pendant d'oreille d'Aegine, le double objet qui passe derrière les cuisses de la personne ressemble plutôt, peut-être, à un serpent. De même, à Minet-el-Beida, serpents ; disposés autrement, derrière les cuisses de la « déesse nue ». (Shaeffer, *Troisième campagne* (Pl. IX, 1, 4[e] fig.).

(2) On ne peut pas démontrer que les figurines masculines armées, à côté d'un lion connues par des empreintes (Cnossos, Haghia, Triada, Zakro) représentent des dieux plutôt que des chasseurs, d'autant que les chasses sont fréquentes dans l'art minoèn.

(3) *Syria*, X (1929), 292 et Pl. LVI ; Friedrich, *Ras Schamra*, p. 11.

(4) Pour l'expression, *Iliade*, 21, 470.

(5) Evans, *Tree and Pillar Cult* (fig. 43).

(5) Fürtwängler, *Ant. Gemmen* (fig. 20).

(7) Evans, *Palace of Minos*, I (fig. 532).

(8) Nilsson, *Minoan Myc.*, 308-309.

(9) Il est représenté soit par un cercle, soit par un point, d'où procèdent des rayons Pl. 25, fig. 84 ; mais il est des images assez semblables à celle-là qui représentent non pas le soleil, mais plus probablement un oursin, ou châtaigne de mer, par exemple sur le sceau de Mochlos où se trouvent un poisson et un dauphin. De même, il n'est pas prouvé qu'aucune des figures du fragment de vase de Mycènes représente le soleil ; il s'agit plutôt, sans doute, de décorations analogues à celles de ces fragments de vases de Mycènes (Pl. 28, fig. 96). On peut en dire autant de la roue du « disque solaire », de Palaikastro (*Min. Myc.*, 361-362).

sur les deux figures que nous venons de rappeler. Peut-être ces images font-elles allusion à des croyances ou à des mythes cosmiques ; mais aucune des représentations qu'on peut citer ne prouve que les Minoèns aient rendu un culte (1) au soleil et à la lune.

Incontestablement, ce sont, non pas les dieux, mais les déesses qui sont le plus souvent représentées sur les monuments religieux minoèns : déesse des montagnes, déesse des arbres, déesse guerrière au bouclier, déesse au serpent du culte domestique, déesse aux animaux ou chasseresse.

Monolatrie ou Polythéisme ?

On admet assez généralement que c'est la même déesse que les Minoèns ont entendu représenter dans toutes les figures que nous venons de rappeler et qu'il s'agit, en définitive (2), de la *Magna Mater* de l'Asie-Mineure, Mère-Terre, ou bien encore la Grande déesse, connue aussi comme Dame de l'Hadès. De même, ce serait le même individu que représenteraient toutes les figures divines masculines (3). On aurait donc, à côté de la *Magna Mater* ou *Mère de la Nature*, son conjoint mortel, amant ou fils. La *Magna Mater* représenterait le Principe suprême sous forme féminine, avec, moins honoré et subordonné, le jeune mâle, de conception plus récente. La religion minoenne serait donc un *Dual Monotheism* (4).

Cette manière de voir paraît inadmissible. La question qui se pose ici — il faut bien le remarquer — est de savoir, non pas si les primitifs de la Crète, et moins encore tous les Primitifs, ont adoré la fertilité et la fécondité de la Nature sous la forme d'une déesse, d'un dieu ou d'un couple divin, mais si les Crétois minoèns pratiquaient le *Dual Monotheism* au sens défini ci-dessus. Or, au degré de développement correspondant à celui de la civilisation crétoise minoenne, il y a toujours, au Panthéon, plusieurs — on pourrait dire *beaucoup* — dieux et déesses doués de fonctions diverses. L'histoire des religions

(1) On a fait remarquer que, *chez les Grecs*, les corps célestes furent des dieux mythologiques, mais non pas des dieux objets de culte.

(2) D'après NILSSON (*Min. Myc.*, 337, n. 1), c'est l'influence d'EVANS qui a déterminé cette opinion « *almost universally admitted* ». Or ce savant a écrit à l'auteur cité que, pour lui, cette façon de parler est une « *provisional procedure* ».

(3) Les objets cultuels confirmeraient cette donnée : sur la bague d'or de Cnossos, la grande colonne représenterait le principe mâle et la petite, le principe féminin, figurés aussi par les deux tranchants de la hache bipenne la fig. montrerait la lamentation rituelle sur la mort du jeune amant, etc. ; EVANS, *Tree and Pillar Cult*, 169. C'est l'idée soutenue aussi par GLOTZ, *Civil. ég.*, 280-293 ; pourtant restrictions, p. 288.

(4) HOGARTH, dans HASTINGS, *Dictionary of Relig. and Ethic.*, I, 143.

nous apprend qu'à deux époques seulement de l'évolution religieuse on peut parler, assez paradoxalement d'ailleurs, de monothéisme : premièrement, à l'époque où une population n'a pas dépassé le stade de la vie en *tribu* : la *familia* encore *une* adore un même « dieu » ; en second lieu, lorsque, à la suite de longs siècles de civilisation, un peuple, constitué par l'union de petits « Etats » antérieurement indépendants, attribue à un des dieux de son panthéon, un rôle prédominant, avec, par suite, des fonctions très variées ; mais, en ce cas, il ne s'agit pas de *Dual Monotheism*, moins encore de monothéisme tout court.

A une époque de civilisation avancée, les Egyptiens et les Babyloniens, ou, plus exactement, quelques-uns de leurs « théologiens », purent réaliser une espèce de monolatrie théorique qui, d'ailleurs, eut peu ou point de prise en dehors des écoles — à l'exception de la « réforme » d'Aménophis IV, qui ne dura pas — ; mais les Minoëns sont loin d'avoir atteint le degré de culture de l'Egypte et de la Babylonie, au jour où des penseurs de ces deux pays élaboraient leur syncrétisme religieux (1).

Les Minoëns ont subi quelques influences égyptiennes et quelques influences babyloniennes dans leur art, dans leur imagerie religieuse — le sistre, par exemple, et le signe *anḫ* sont égyptiens —, mais point (2) dans leurs croyances elles-mêmes. Certaines affinités ethniques entre les Minoëns et les peuples de l'Asie occidentale impliquent quelques affinités aussi en religion, mais affinités seulement et non pas identité. En Asie-Mineure, la civilisation ne se développa point de la même manière qu'en Crète, et les vestiges mycéniens eux-mêmes sont relativement rares sur la côte occidentale de l'Asie. Ce n'est pas par-là que passait la grande voie des Minoëns vers l'Egypte elle suivait la côte méridionale de l'Asie-Mineure et la Syrie. Aussi, supposé que telle et telle déité aient une origine commune, elles se développèrent, au cours du second millénaire avant notre ère, en des sens divers en Crète et en Asie-Mineure, dont les dieux d'ailleurs ne nous sont connus qu'à une époque postérieure — réserve faite pour ceux des Hittites.

La *Dame chasseresse* et la *Magna Mater* peuvent bien être apparentées, mais nous ignorons à quelle époque elles se cristallisèrent dans la forme que nous connaissons.

Le rite oriental du *mariage sacré*, ἱερός γάμος, comme diront les

(1) *Min. Myc.*, 339.
(2) Opinion légèrement différente de Glotz, *Civil. ég.*, 264.

Grecs, était destiné à promouvoir magiquement la fertilité et la fécondité. L'idée et le rite prirent des formes très variées. Un aspect de cette idée est celui du dieu mourant, puis ressuscitant et s'unissant à la déesse de la fertilité, mais n'ayant jamais, naturellement, qu'un rôle subordonné.

Cette idée fut trop générale, dans le monde oriental, pour qu'on puisse nier catégoriquement qu'elle fût admise à l'époque minoenne ; mais s'ensuit-il que, dans la Religion elle se fût matérialisée dans des figures et des rites analogues à ceux d'Ištar et de Tammuz, de la *Magna Mater* et d'Attis ?

Si l'on interprète les monuments sans idées préconçues, sans minimiser à priori l'originalité des Minoèns, sans vouloir ne trouver chez eux que des rites et des idées existant ailleurs, il faut dire que le *Dual Monotheism* n'est pas prouvé. Par exemple, le dieu est armé de l'épée ou de l'arc ; il figure à côté de la *Dame aux animaux*, il est donc *Seigneur des animaux* comme *dieu chasseur.*

Génies ou « démons » hybrides (1)

Sur une gemme de Kedonia (2), qui représente une scène religieuse, c'est un « démon » qui tient en main le vase à libation. Sur une gemme mycénienne de Vaphio, deux démons affrontés sont sur le point de verser une libation sur la plante sacrée placée entre deux cornes de consécration (Pl. 24, fig. 80). Une gemme de Mycènes (3) montre un démon debout entre deux lions placés symétriquement.

Citons encore l'homme à tête de taureau et oreilles de bœuf ; l'homme à tête de chèvre, avec des ailes au lieu de bras ; la femme à tête de taureau, avec des ailes et une queue en éventail ; la femme à tête d'oiseau avec des ailes au lieu de bras (4).

Quant aux hommes-taureaux ou aux hommes-cerfs accroupis qui ressemblent à des fœtus, leur aspect grotesque suffit à démontrer qu'ils ne représentent pas des dieux ; mais il est une gemme dont les figures prouvent le caractère religieux du « monstre », puisque, à côté de celui-ci, on voit une tête détachée de chèvre, et, de l'autre côté, un rameau sacré entre deux cornes de consécration (Pl. 28).

(1) Il ne s'agit ici ni des griffons, ni des sphinx, ni d'autres monstres, très fréquents dans l'art minoèn, mais qui n'ont rien à voir avec le culte. NILSSON (*l. c.*, 317-318) en a dressé la liste dans une longue note.

(2) EVANS, *Palace of Minos*, I (fig. 352).

(3) EVANS, *Tree and Pillar Cult* (fig. 46).

(4) Liste dans NILSSON, *l. c.*, 322-323, n. 4. Bien entendu, N. laisse de côté les compositions purement arbitraires.

Il faut en dire autant de la gemme de Vaphio, de la grande bague de Tirynte et d'autres (Pl. 24 : 80 et 21 : 67).

D'autres démons sont représentés sur une plaquette de Phaestos (Pl. 28, fig. 99) qui paraît bien dériver (1) d'un prototype « babylonien » dont la tablette dite de l'Arallû (Pl. 28, fig. 100) serait un témoin plus récent (2).

Ces démons sont des espèces de *djinn* (3) ou de génies, d'esprits inférieurs aux dieux, bien que leur puissance soit considérable, supérieure à celle des animaux et à celle des hommes (4). Ces êtres semi-divins (5) sont considérés quelquefois comme des ministres du culte, ou bien comme les gardes du dieu et ses serviteurs (6).

Les Morts

Le premier devoir de la famille, dans le bassin de la mer Egée comme ailleurs, était d'assurer à celui qui la quittait une « demeure éternelle », une tombe.

I. — *Les tombes.* — Les tombes ont des formes très variées.

1. *Simple abri* d'une roche, par exemple à Haghios Nikolaos, près de Palaikastro, à Moklos, à Haghia Triada et près de Gournia (7).

2. *Tombes creusées dans le roc*, du Minoèn Ancien II jusqu'au Minoèn Moyen I. On les rencontre surtout dans des régions à roches tendres : à Mochlos, à Pseira. Leurs formes étaient variées ; le type qui devint « classique » consistait en un *dromos* et en une chambre bouchée par des pierres et couverte d'un dais rocheux (8).

(1) D'après M. Dussaud (*Civil. préhell.*, 382), ces démons tiennent une croix ansée qui indiquerait un emprunt fait à l'Egypte.

(2) On sait que des influences babyloniennes furent révélées par les sceaux-cylindres trouvés en Crète. Voir *Min. Myc.*, n. 3, p. 330-331.

(3) Cf. *Civil. préhell.*, 384.

(4) M. Glotz (*Civil. ég.*, 279) estime que chaque localité, chaque famille eut son génie, et que, par suite, les familles s'alliant entre elles, leurs génies en firent autant, « prenant peu à peu des formes hétérogènes composites ».

(5) Sur certaines gemmes, ils sont représentés à la place occupée habituellement par le Seigneur des animaux.

(6) On ne peut voir, dans aucun de ces êtres, des vestiges de totémisme. Cf. *Min. Myc.* 324 ; et *Civil. préhell.*, 394 : « On est amené à conclure, en ce qui concerne les territoires égéens, que les rites totémiques n'y ont jamais fleuri. Dès l'époque néolithique l'habitant de la mer Egée concevait ses dieux sous forme humaine et fabriquait des idoles. Ce n'est pas que l'animal n'eût sa place marquée dans le culte ; mais ce fut sous forme de zoolâtrie conception qui s'oppose au totémisme ».

(7) *Kret. Myk.*, 55.

(8) *Civil. ég.*, 323 ; cf. *Kret. Myk.*, 56-58.

3. *Tholos* ou *tombe en rotonde*, en roches brutes ou à peine dégrossies (fig. 19). Au Minoèn Ancien II — début du 3e millénaire — le *tholos*, généralement précédé d'une esplanade, avec des murs légèrement inclinés vers l'intérieur, élevait à une assez grande hauteur une coupole en encorbellement, image de la hutte primitive (1).



Fig. 19.

4. *Tombe à caisson* ou *ciste*. C'était une sorte de chambre en miniature. Il ne contenait généralement qu'un corps. L'usage du ciste passa de la Grèce septentrionale et des Cyclades à la Crète, introduit sans doute par des marins et des métèques. Ces sépultures eurent peu de vogue : on ne connaît que les cistes de Mochlos (2).

5. *Larnax*, ciste mobile ou sarcophage, sorte de bière en terre-cuite. Les plus grandes *larnakès* sont celles de Gournia, et de Mallia (Pl. 31, fig. 111). Citons aussi celles de Palaikastro, Milato, Artsa, Zafer Papoura (3).

Dans aucune de ces sépultures on n'a trouvé de vestiges de crémation (4).

Une pratique à remarquer est celle de faire de ces tombes, quelle qu'en fût la forme, des sortes d'ossuaires où, durant une longue période de temps, toute une famille ou tout un village déposait ses

(1) *Civil. ég.*, 323.
(2) *Id.*, 325.
(3) *Kret. Myk.*, 64.
(4) On peut faire des théories sur la crémation ou incinération ; mais, jusqu'à présent, aucun fait contemporain du Minoèn n'autorise à admettre qu'on ait incinéré les morts, en Crète. Voir des opinions dans *Civil. ég.*, 319-320.

morts (1). Cet usage continua au cours du Minoèn Moyen ; mais on ensevelit aussi dans des jarres, *pithoi* (2).

6. On a rencontré une dizaine de *pithoi* au même endroit, près de Cnossos, quinze à Mochlos, une à Haghios Nikolaos devant un abri sous roche. Elles étaient réunies en véritables nécropoles Sphoungaras et à Pachyammos. A Mélos on a trouvé huit jarres couchées à l'intérieur des maisons : elles contenaient de tout petits enfants (3).

7. *Tombes à puits.* On creusait un « puits » de 5 m. de profondeur environ, et, au fond, une petite chambre ou caveau communiquant avec lui par une porte. Après la sépulture, on fermait la porte du caveau par un mur de maçonnerie. Cette tombe existait à Zapher Papoura, au Minoèn Récent II — XVe siècle, environ.

II. *Oblations aux Morts.* — Une idée qui domine, dans le monde égéen comme ailleurs, c'est qu'il faut assurer au mort une vie aussi douce que possible, en lui offrant tout ce qu'on croit devoir lui être nécessaire ou agréable : aliments, instruments, ornements (Pl. 30 ; 31).

Figurines. — Les stéatopyges. Les figurines les plus archaïques que l'on connaisse sont féminines, et l'exagération de leurs formes de femmes les a fait appeler *stéatopyges.* On les trouve déjà à l'âge néolithique et sur une aire immense, au sud-est de l'Europe et dans le Proche-Orient, y compris la Crète.

Il est généralement admis que ces figurines, en argile la plupart du temps, sont des images d'une déesse à laquelle on a donné le nom de Déesse-Mère (4) à cause des formes maternelles qu'elles présentent.

(1) A.-J.-B. WACE in *Cambridge Ancient History,* I, 592-593.

(2) *Id.,* 596-597.

(3) Cf. *Civil. ég.,* 321-322, avec références. ROHDE (*Psyché,* trad. RAYMOND, Paris, 1928) a soutenu que les poèmes homériques furent créés parmi les colonies d'émigrants sur la côte d'Asie-Mineure. Ces émigrants n'avaient pu évidemment emporter avec eux les tombeaux de leurs ancêtres, ni par suite, continuer le culte des nécropoles. De là l'affaiblissement d'une partie importante de la religion, favorisé par le défaut d'introspection et l'absence de tradition, conséquence de la vie en colonie où chacun était nécessairement le créateur de sa propre fortune. Dans la mère patrie, le peuple suivait les traditions antiques relatives au culte des ancêtres ; aussi, *quand la lumière de l'histoire vient éclairer la situation, nous trouvons-nous en présence de pratiques très différentes de celles des colonies grecques.* On a reproché à ROHDE d'avoir péché contre l'histoire en isolant ainsi Homère. Or, NILSSON (*Hist. Gr. Relig.,* 136-142) a prouvé que si la thèse de ROHDE est peut-être un peu rigoureuse, elle a de réels fondements historiques, et il donne des précisions détaillées. Il signale aussi, même dans les poèmes homériques, la survivance d'usages analogues, quelquefois identiques, à ceux que nous venons d'étudier et que, d'ailleurs, le poète ne comprenait pas toujours : telle, l'immolation par Achille de 12 prisonniers, de 4 chevaux, de 2 chiens, de nombreux bœufs et moutons, aux funérailles de Patrocle (NILSSON, *l. c.,* 180).

(4) *Civil. ég.,* 281 : divinisation de la maternité.

Mais cette opinion ne s'appuie que sur des hypothèses. On suppose d'abord que ces idoles ne peuvent avoir servi qu'à un usage religieux ; mais pourquoi l'homme, pour satisfaire des besoins esthétiques ou autres de caractère profane, n'aurait-il pas modelé des figurines de femmes de même qu'il modela des figurines d'animaux — à moins qu'on veuille admettre que, par exemple, les images d'animaux néolithiques trouvés à Cnossos étaient les totems ? — Et puis, supposé que ces images eussent un caractère religieux, il ne s'ensuit pas qu'elles aient représenté une déesse : elles pouvaient servir de talismans magiques. Il est au moins possible, d'ailleurs, qu'elles fussent conçues et utilisées pour d'autres buts.

On suppose qu'il s'agit de la Déesse-Mère ; mais comme, à ces hautes époques, il serait pratiquement impossible de citer aucune autre figure humaine, il s'ensuivrait qu'il faudrait admettre une espèce de monothéisme, une croyance primitive en une déité qui crée et nourrit toute chose, comme l'animal totem, et cette déité serait féminine. Le fait, s'il était établi, ne serait vrai... que de l'âge néolithique — et, à une époque plus récente, du Proche-Orient — ; car ces idoles n'ont laissé, derrière elles, aucun lignage contemporain de l'époque minoenne.

Les figurines féminines qu'on rencontre au Minoèn Ancien s'expliquent par la double influence de l'Egypte et des Cyclades.

Les Figurines en marbre des Cyclades. — La plupart de ces figurines, depuis les idoles inarticulées en forme de violon, telle celle d'Adalia, jusqu'aux meilleures reproductions du corps humain, représentent une femme nue, les bras croisés au-dessous de la poitrine. (Quelques-unes sont des figurines masculines nues.) *Dans la mesure où les circonstances des découvertes permettent d'en juger, toutes ces figurines étaient dans des tombes et, quand il fut possible de déterminer le sexe du mort enseveli, on constata que c'étaient des tombes d'hommes. Il paraît donc légitime de conclure que ces figurines représentent des dons faits au mort pour lui servir dans l'autre vie, dans la conviction où l'on était que l'image des êtres était l'équivalent de la réalité.* C'étaient peut-être quelquefois des substituts de victimes pour des sacrifices humains ; mais, plus généralement sans doute, il s'agissait, comme on l'a constaté en Egypte et ailleurs aussi, de serviteurs, de musiciens, de musiciennes, de concubines, que l'on offrait au mort pour son service et ses plaisirs dans l'au-delà.

Ces figurines étaient importées en Crète, puisqu'elles sont en marbre de Paros. Citons, pour le Minoèn Ancien, 3000*–2200*, celles de S. Onoufrio, de Siteia, de Koumasa, de Platanos. L'influence

égyptienne est visible à première vue, surtout si on les compare aux types préhistoriques de Neqada.

La déesse dite « de fertilité » d'après ses figurines montre ou presse ses seins. Or aucune figurine minoenne ne fait ce geste. Les attitudes sont bien différentes. Pour s'en rendre compte, il suffit de jeter un coup d'œil sur les reproductions que nous avons citées plus haut. Voici quelques (Pl. 31, fig. 104) types d'Haghia Triada (Pl. 32, fig. 105-108). Quelquefois une main est pendante et l'autre portée au front ; ou bien les deux au front.

L'étude des très nombreuses figurines mycéniennes postérieures au Minoèn Récent a permis de tirer les conclusions suivantes : Là où l'on rencontra plus d'une figure féminine, il y avait aussi des figures d'animaux, de bovidés surtout ; et comme elles se trouvaient parmi les vestiges de lieux de culte mycéniens, on peut dire que c'étaient des figures votives. Contrairement à l'usage mycénien, mais en accord avec ce que nous savons de la civilisation des Cyclades, ces figurines mêlées à celles d'animaux étaient nombreuses dans les tombes, surtout dans les tombes pauvres. On doit donc admettre que ces images, comme celles des Cyclades, étaient des dons faits aux morts — même quand il s'agit de figurines avec enfants ou assises, par exemple, à Petsofa, en Crète, puisqu'elles représentent des scènes vivantes. — Ces figurines, nous l'avons noté, furent trouvées surtout dans des tombes pauvres : ne pouvant se procurer des joyaux ou d'autres objets précieux, les gauvres espéraient procurer, par ces pauvres images, une vie confortable à ceux qui n'avaient connu sur terre que le travail et les duretés de l'existence.(1).

III. *Culte des morts.* — La comparaison des scènes représentées sur les quatre faces du sarcophage d'Haghia Triada (2) avec celles de la *larnax* d'Episcopi, près de Hierapietra, paraissent démontrer qu'on rendait un culte à certains morts divinisés ; car, puisqu'il s'agit de « cercueils », ce doivent être des idées ou des rites funéraires que représentent les scènes peintes.

Il importe de remarquer qu'on ne possède aucun autre monument funéraire représentant des scènes qui puissent se rapporter au culte des morts.

(1) *Min. Myc.*, 264.

(2) On a proposé des interprétations variées de ces scènes. On peut signaler celles de Paribeni (*Il sarcofago dipinto di Haghia Triada*, dans *Monum. Ant.*, XIX), de F. Duhn (*Sarkophag aus H. Tr.*, dans *Archiv f. Relig. wiss.* XII), de E. Petersen (*Der kretisch. Bildersarg.*, dans *Arch. Yahrbuch*, XXIV, 162 et s.), de Dussaud (*Civil. Préhell.*, 402 et s.). Nous suivons en partie l'opinion soutenue par Nilsson, *Min. Myc.*, 374-381.

Les petits côtés et trois des quatre panneaux des côtés longs de la *larnax* ne portent que des motifs décoratifs. Sur le quatrième panneau (Pl. 35, fig. 111), qui est peint, on voit, à l'angle inférieur gauche, une paire de cornes de consécration avec la hache bipenne ; à droite, un taureau avec un oiseau au-dessus de son dos ; à l'angle supérieur droit, deux paires de cornes de consécration ; à l'angle supérieur gauche, un taureau placé transversalement. Ces dessins sont exécutés d'une manière très gauche.

Les cornes de consécration et la hache bipenne sont des symboles du culte minoèn ; les taureaux représentent le sacrifice. Or, il serait difficile de ne pas voir des scènes de sacrifice sur les deux côtés longs du sarcophage d'H. Triada (Pl. 26, et 27) : libation d'une part ; sacrifice du taureau de l'autre. Des fragments de peintures murales d'H. Triada confirment ces données (Pl. 33, 34 et 35). Sur l'un d'eux, on voit une tête d'homme tournée à droite, et une lyre ; un autre fragment peut représenter le bas de son corps : c'est un joueur de lyre. Un fragment montre des parties du corps et du bras de quelqu'un qui porte un seau au moyen d'un bâton placé sur son épaule, avec un seau correspondant sans doute, derrière son dos. Sur un autre fragment, on voit le haut du corps d'une femme portant un seau de la même manière. Un petit fragment représente le haut d'un seau dont les oreilles sont traversées par un bâton. On remarque les mêmes images sur une face du sarcophage d'Haghia Triada. Or ce ne pouvaient être des rites funéraires, évidemment, que représentaient les peintures murales d'Haghia Triada : c'étaient des scènes du culte divin. Par suite, il faut en dire autant des peintures du sarcophage.

Les analogies et les usages d'autres peuples prouvent que les dessins ou peintures d'un sarcophage se rapportent au mort qu'il contient. Et ce doit être le roi enseveli dans ce magnifique sarcophage que l'artiste a voulu représenter devant le petit édifice, à droite de la face 1.

Reste à savoir si oblation, sacrifice, musique s'adressaient au mort divinisé ou à la divinité pour le mort. Rien ne permet de faire à cette question une réponse certaine. (Il est bien douteux que l'on puisse attribuer un sens symbolique aux scènes représentées sur chacun des deux petits côtés (1). On se rappellera toutefois que la déification

(1) Dans l'hypothèse de l'apothéose, le mort transporté au séjour des dieux sur un char dirigé par un cocher et traîné par des griffons — monstres fabuleux si souvent associés avec les dieux — et, d'autre part, une déesse transportée de la même manière, mais sur un char traîné par des chevaux ! Mais pourquoi l'oiseau, qui symbolise *la présence divine* ne se tient-il pas du côté de la déesse, déesse *par nature*.

des hommes n'est pas en harmonie avec les conceptions grecques au contraire. Les Grecs attribueront bien à des morts puissants un caractère surnaturel, mais ces morts ne seront que des *héros*, et c'est l'Hadès qu'ils leur fixeront comme séjour éternel (1).

ARTICLE IV

Dans la Basse Mésopotamie depuis le milieu du XXVIIe siècle jusqu'à la fin du XXe environ

A. — Epoque d'Agadé

Antérieurement au 4e millénaire, des Sémites qu'on peut appeler Cananéens couvraient, non seulement l'habitat primitif des Phéniciens, dans le sud de la Palestine (2), mais encore Edom, Moab, la Transjordane et le Hauran où ils rejoignaient les Amorrites.

Or, dès la seconde moitié du 4e millénaire, un groupe des Sémites de l'ouest fonda sur l'Euphrate le royaume de Mari.

Ce sont des Sémites venus des mêmes parages qui, vers la même époque, rendront célèbre Agadé, sous Sargon surtout et sous Narâm-^dSin.

Au début du 3e millénaire, le groupe amorrite fondera la 1re dynastie de Babylone ; et, vers la même époque, les Phéniciens remonteront vers Tyr, Sidon, Byblos, et occuperont toute la côte jusqu'à Ugarit (3).

La domination des Sémites d'Agadé entraîna un changement profond dans la population de la Basse-Mésopotamie, non seulement à la suite des conquêtes sargoniques, mais aussi sous Rimuš et peut-être également sous ses successeurs. Aussi devint-il nécessaire d'in-

(1) Voir P. Foucart, *Le Culte des Héros chez les Grecs*, 41-43 ; mais, dans ces deux pages, il s'agit du culte des héros à l'époque mycénienne seulement. L'auteur « conjecture » que la nouvelle condition du Héros — doué alors d'une « puissance surhumaine » — était « comme la conséquence naturelle de la mort » (*L. c.*, 43). Mais, dans ce cas, on ne comprendrait pas pourquoi « tous les hommes ne devenaient pas des héros » (*l. c.*, p. 44), c'est-à-dire doués de cette « puissance surhumaine » ou, du moins, *tous* les riches, *tous* les puissants. Il est vrai que l'auteur paraît favorable à cette thèse (cf. p. 45-46). Elle peut s'appuyer sur des textes de Pausanias (IIe s. ap. J.-C.).

(2) C'est ce que paraissent bien démontrer les textes d'Ugarit ou *Ras Šamra*.

(3) Cf. note de M. Dussaud, dans *Syria*, 1934, p. 384-385.

troduire de nouveaux éléments dans les écoles de scribes ; nombre d'anciennes traditions, grammaticales ou autres, furent abandonnées ; on admit plus ou moins le langage de la conversation. Il est vraisemblable que des maîtres des écoles du nord de Sumer furent amenés dans le Sud où ils introduisirent les particularités de langage enseignés dans les écoles du Nord (1). A partir de cette époque, on constate aussi un style nouveau dans l'art du relief et de la glyptique (2).

Les dieux dont le culte était le plus répandu jusque-là étaient dEn-lil de Nippur, dEn-ki d'Eridu, dNanna d'Ur, Babbar de Sippar ou de Larsa. Sous la dynastie d'Agadé, *la religion demeura sumérienne dans l'ensemble* ; toutefois, les Akkadiens rendirent des hommages plus fréquents à des dieux ou déesses qui étaient peu ou point adorés par les Sumériens ; citons ici dIm=Adad, An=Anum, dDagan, dAmal, dNergal, dZa-bà-bà.

I. — Les Croyances

Le Panthéon

Nergal figure pour la première fois (3) avec son nom **dNe-unu-gal** sous Narâm-dSin. On dit qu'il livra (4) à ce roi le pays d'Arman et d'Ibla et qu'il lui donna (5) l'Amanus, « la forêt de cèdres et la mer supérieure ». Dans une imprécation (6), le même roi l'invoque avec d'autres dieux.

On peut signaler ici les noms théophores Šum-dMa-lik (7) et Nita-e-dMa-lik (8), quoiqu'on ne puisse pas savoir si, dès cette époque dMa-lik était identifié avec Nergal, comme il le sera plus tard (9).

Dagan (10). — Ce mot ne peut s'expliquer ni par l'hébreu, ni par le ḫittite, ni par le subaréen, car il est attesté à une époque où

(1) Cf. Poebel, *The sumerian prefixes e- and i-*, p. 22-23.
(2) Cf. H. Frankforth, *Archaeology and the sumerian problem*, p. 5.
(3) G.-L., n° 275. Col. i.
(4) L. 20 : *i-ti-šum*, pour *iddin-šum* (verbe *nadânu*).
(5) *L. c.*, 28.
(6) Poebel, *Histor. Texts*, n° 36. Col. iv, 12.
(7) Sur un sceau, ISA, 234 *g*, et *Invent. Tello*, 3149 (non autogr.) où il fut lu –d*Ma-ur*.
(8) *Obélisque de Maništusu*, A, xiv, 5. Voir B, v, 15.
(9) Cf. ZA, xxxiv, 140.
(10) Ce sont les Rabbins du Moyen Age qui ont émis et fait adopter jusqu'à ces derniers temps l'idée que Dagôn était un dieu *poisson* : dag (Cf. dans Macalister, *The Philistines*, 100 et s.). Non seulement Josèphe, le Talmud et le Targum, mais, au iiie siècle

Cananéens, Hébreux, Hittites, Subaréens ne pouvaient exercer aucune influence sur les bords de l'Euphrate. Recourir au sumérien n'aboutit à aucune conclusion admissible. Peut-être le mot se rattache-t-il à la langue de quelque population pré-sumérienne ayant occupé la Mésopotamie à une époque qui demeure préhistorique pour nous (1). Voici le texte le plus ancien relatif à ce dieu. « Dans Tutul — la moderne *Hît* — Sargon rendit son culte à ᵈDagan. Et le dieu lui livra le pays supérieur, Mari, Yarmut, Ibla jusqu'à la forêt de cèdres et à la montagne « d'argent (2) » — c'est-à-dire jusqu'à l'Amanus et au Taurus (3).

Un texte de Narâm-ᵈSin proclame qu'avec «les armes de ᵈDagan ᵈNarâm-ᵈSin vainquit les pays d'Arman et d'Ibla (4) ». Et, un peu plus loin, il est dit que « ᵈDagan jugea le jugement » de ce roi et « livra entre ses mains le roi du pays d'Arman (5). »

de notre ère encore, Rabbi Lévi ne connaissent pas Dagôn-dieu-poisson. Lévi attribue au dieu un corps humain.

L'opinion du Moyen Age se fondait sur les faits suivants : 1° *dâg* veut dire *poisson* ; 2° au IVᵉ siècle av. J.-C., des monnaies d'Aradus (fig. 20) et d'Ascalon représentent un dieu



Fig. 20.

dont le buste est celui d'un homme, barbu et aux cheveux longs, tenant dans chaque main un poisson, et dont le bas du corps est d'un poisson. Mais absolument rien n'indique qu'il s'agisse de Dagôn. Comme Aradus et Ascalon sont situées au bord de la mer, il est compréhensible qu'elles aient honoré un Protée, quel que fût son nom ; 3° peut-être aussi la tradition rapportée par Bérose (*Fragm. Hist. Graec.*, éd. C. Muller, II, 496 et s.) au sujet d'Oannès, mi-homme, mi-poisson, qui aurait enseigné aux hommes, vivant jusque-là comme des bêtes, l'écriture, les sciences et les arts. (Voir, plus loin, *Syrie-Canaan*, p. 281 ; et 282, n. 3.). Mais il serait surprenant que le culte de Dagôn dieu-poisson eût joui d'une telle faveur en des pays qui se trouvent loin de la mer, comme la Haute Mésopotamie. (On prononçait *Dagan* ; les finales –ôn sont d'époque plus récente. Voir p. 289, n. 9.)

(1) Telles sont les conclusions de H. Schmökel, *Der Gott Dagan* (Inaugural Dissertation), 1928, 9-11.

(2) Poebel, *l. c.*, col. v, 14-30 ; Legrain, *Royal Inscr.*, n° 41, col. v-iv et p. 13-14.

(3) Voir, par ex. Landsberger, dans ZA, xxxv (1924), 133 ; Meissner, *Bab. u. Assyr.*, t. I, 25.

(4) G.-L., n° 275, col. I, 30-II, 7.

(5) *L. c.*, col. III.

Pour la première fois sous la dynastie d'Agadé nous trouvons des noms propres composés avec l'élément ^{d}Dagan : ^{d}*Dagan-aime* (1), ^{d}*D.-a-donné* (2).

Ce fut à partir des rois d'Agadé que ce dieu fut honoré en Babylonie.

^{d}*A-mal* est incontestablement un dieu agadéen. Sargon l'invoque dans ses imprécations (3). Rimuš (4) et Narâm-^{d}Sin (5) en font autant.

Rimuš soumet ses ennemis à la loi de ^{d}En-lil, de ^{d}Babbar et de ^{d}A-mal (6) ; et Maništusu s'exprime à peu près de la même manière (7). Ce dernier se dit lieutenant (8) de ^{d}A-mal ; et un roi d'Agadé « conducteur des soldats du dieu Amal » (9). Šar-kali-šarri lui fait bâtir un temple à Babylone (10).

Nous pouvons citer une **nin-dingir** de ^{d}A-mal, à Lagaš (11), et deux noms théophores : ^{d}*A-mal-iš-da-gal* (12) et *Ga-ši-id-*^{d}*A.* (13).

Ce dieu est donc spécialement honoré par les rois d'Agadé.

Dans un texte de la 1re dynastie de Babylone, ^{d}A-mal sera appelé « juge du droit (14) » ; mais, en somme, passée la dynastie que nous étudions ici, il ne sera presque plus question de lui.

An. Rappelons d'abord qu'à la période proto-sumérienne, les inscriptions d'Eannatum, Entemena et Urukagina, bien qu'elles soient assez copieuses et qu'elles nous fournissent quatre groupes ou énumérations de dieux, ne nomment pas une seule fois An ; et, comme signe de la dévotion qu'on témoignait alors à ce dieu, on ne

(1) Ir-ra-am-^{d}Da-gan, *Invent. Tello*, II, 4700 ; cf. 2885 ; t. I, 1118 (non autogr.).

(2) I-ti-^{d}D., *L. c.*, 4615, *Obélisque de Maništusu*, C. XVI, 7. Pour *i-ti* = *iddin*, cf. G.-L., n° 275, I, 20 : *i-ti-šum*, cité dans une note précédente. — On peut ajouter ces quelques noms : Šu-^{d}D., *Obél. Maništ*, A, XI, 15 ; Sub-^{d}D., *l. c.*, A, V, 8 ; *Iš-kun-*^{d}*D.* (Inv. Tello, I, 1316, 2-3), ...-^{d}Da-gan (*l. c.*, II, 3067, non autogr.).

(3) RA, XXI, 74. Voir la formule employée ironiquement dans une lettre privée, *l. c.*, XXXIII, 25.

(4) RA, VIII, 138, I, 9.

(5) G.-L., 276, I, 31 ; cf. Poebel, *l. c.*, p. 214, IV, 9' et voir p. 230, n. 1.

(6) AO, 5476, Rev. I, dans RA, VIII, 136-138.

(7) RA, VII, 105.

(8) *Monum. cruciforme*, I, 11 : *šakanak.*

(9) Thureau-Dangin, dans RA, IX, 34-35 = AO, 5474, II, 9.

(10) Voir Eck. Unger, *Babylon.*, p. 26.

(11) *Inv. Tello.* I, 1246.

(12) *Obél. Maništ.* C, XIII, 24, XIX, 28.

(13) *Inv. Tello.*, II, 2926, 1.

(14) CT, XXIX Pl. 42-43, l. 27 : *daiân ki-it-tim.*, trad. RA, VIII, 104 et 174.

peut citer que les deux noms E-*an*-na-tum et En-*an*-na-tum. Or, maintenant, on porte volontiers son nom : An *est-grand* (1), An-*a-créé* qui est un médecin, **a-zu** (2), An-*est-frère* (3), Homme-de-An (4), Pasteur-de-An (5), Serviteur-de-An qui est un menuisier (6), Parole-de-An (7).

En second lieu, Sargon (8) et Maništusu (9) se disent *pašišu* d'An. On connaît un champ « auguste » d'An (et de dEn-lil) dont on attribue des portions à des particuliers (10). D'autre part, la place du dieu, dans le panthéon, ne paraît pas encore bien précisée, car une tablette commence ainsi : d**Nin-gìr-**[**su**], An, d**En-lil**, d**Ninhur-eag** (11).

Nous connaissons un seul texte qui lui attribue pour parèdre *An-tum* (12).

dNinni, An-nu-ni-tum, $Iš_4$-tár, Ul-ma-si-tum

Les textes peu nombreux, en somme, de la dynastie d'Agadé montrent que dNinni est souvent nommée ou invoquée. Sargon (13) s'écrie : « Quiconque cette inscription altérera, que dEn-lil, dBabbar et dNinni ses bases arrachent et sa race suppriment ! » Narrâm-dSin (14), Lasirab, roi de Gutium (15), Anubanini (16), fulminent le même anathème. On se rappellera que, dans l'inscription de ce dernier, dNinni est rappro-

(1) An-ra-bi, RTC, n° 98, 8.

(2) RTC, 80, Rev. 6 ; *Obél. de Maništusu*, A, viii, 17. Il faut noter que, sur cet obélisque, An permute quelquefois avec *il*, ainsi que le fit remarquer le P. Scheil, *Mémoires, T. élam.-sémit*, I, 19 note.

(3) *Inv. de Tello*, I, 1247 (non autogr.).

(4) *L. c.*, t. II, 2876 (non autogr.), 2942 (liste ; non autogr.).

(5) *Sib*-An-ni, *Inv. Tello*, II, 2838 et 2849 (non autographiés).

(6) *L. c.*, II, 2827, 5.

(7) **Inim-ma-An**, RTC, 98, 4 ; *Inv. Tello*, I, 1448, i, 10. Notons encore ici **En-na-A.** ; RTC, 91, ii, 10 ; **A.- zu-zu**, *l. c.*, 122, Rev. 5; Lugal-An-ni, *l. c.*, Inv. Tello, I, 1174, 4 ; 1321 (non autogr.) ; An-ni-zu, *l. c.*, I, 1248 (non autogr.). Lugal-ḫar-An-ni, *l. c.*, I, 1324, 3 ; An-na, RTC, 98, Rev. 10. Peut-être Iš-má-An, dans Meèk, *Old Akkad.*, passim.

(8) Barton, *Inscr. Sum. Ak.* 100, I, 8 (Sources, à sa n. 2).

(9) *Monum. crucif.*, i, 7 (RA, ix, 92. Il est difficile de préciser le sens qu'avait le mot pašiš à cette époque. Sous la Ire dyn. de Babylone (voir, plus loin, p. 237), on pourra déjà traduire sans doute, par (*le membre du personnel sacré*) *« qui fait les onctions »*.

(10) *Inv. Tello*, I, 1404, 1-3.

(11) *L. c.*, 1155.

(12) *Stèle d'Anu-banini*, i, 13-14, dans ISA, 246.

(13) *Pierre de seuil*, a.

(14) *Stèle* a, col. iii, 5-iv, 4.

(15) *Masse d'armes*, l. 13 et s.

(16) Stèle de Ser-i-pûl, i, 9 et s.

chée de ^{d}Im : « Que An et An-tum, que ^{d}En-lil et ^{d}Nin-lil, que ^{d}Im et ^{d}Ninni, etc. (1).

Un roi d'Agadé dont le nom n'est pas connu se dit conjoint de ^{d}Ninni-Anunit (2) et ^{d}En-lil-banî, conjoint élu du cœur de ^{d}Ninni (3). On connaît une certaine quantité de grain destiné à Agadé pour la barque **kur$_{6}$** de ^{d}Ninni (4).

Les textes de Lagaš impliquent l'idée que la déesse est une *héroïne* (5). Sargon a conscience d'être aimé d'elle (6) ; il se dit gardien fidèle de ^{d}Ninni (7).

Les documents akkadiens signalent au moins un temple de la déesse (8), auquel on fait des oblations (9). On sait, d'ailleurs, que Narâm-^{d}Sin posa les fondements du temple de la déesse à ^{d}Ninni-eš^{ki} (10) ; il glorifia ^{d}Ninni (11). Un texte parle d'un ex-voto que lui offrit Ititi, à Aššur (12).

On connaît un « nabi (13) » de la déesse, à Girsu.

Nous n'avons à citer que quelques rares noms théophores composés avec ^{d}Ninni : *Compagnon-de-^{d}N.* (14), *Homme-de-^{d}N.* (15), *Serviteur-de-*^{d}N. (16), *^{d}N.-est-une-héroïne* (17).

Anunîtum. Narâm-^{d}Sin distingue nettement ^{d}Ninni et An-nu-ni-tum (18) ; par suite, ne faudrait-il pas sous-entendre *et*, dans le texte du roi anonyme cité plus haut (19) ?

(1) Scheil, *Text. Elam.-Sémit.* I, 67-68 ; dans ISA, 246.

(2) RA, ix, 34, col. ii, 7.

(3) Hogg, *Journ. Manchester. Or. Society*, 1911, 1 et s. ; RT, xxxiii, 2-12.

(4) *Inv. Tello*, I, 1075 ; et 1191 (non autogr.).

(5) *Inv. Tello*, II, 3016 (non autogr.) : nom propre ^{d}N.-ur-sag, titre appliqué tant de fois à ^{d}Ningirsu.

(6) *Bab. Records*, Morgan, IV, n° 4, 1-2 : *a-na-ku Ša-ru-ki-in na-ra-am* ^{d}N.

(7) Barton, *l. c.*, *Inscr.* F., col. vii, 37-38 : *rabiṣu kinu* ^{d}N.

(8) RTC, 86, Rev. 4.

(9) Nikolsky, *Doc.*, t. II, 14, ii, 8 ; 53 Rev. 2.

(10) Dates.

(11) RA, xvi, 161, 162, 6.

(12) AOB, I, 1, i.

(13) Lettre, dans RA, xxiv, 44 : (amil) *maḫ-im.*

(14) Nik, t. II, 69, 6.

(15) *Inv. Tello*, II, 2942 (non autogr.).

(16) RTC, 126, ii, 9 ; à Telloh, sur des tablettes non autogr., t. I, 1139, 3 ; t. II, 2915, 2932.

(17) *Inv. Tello*, II, 3016, cité plus haut et t. I, 1116. — Dans la liste bilingue publiée par Poebel, *Hist. Gram.*, *Texts*, n° 34, ^{d}Ninni (col. i, 5) était-il rendu par Ištar, comme le suppose Barton, *l. c.* ? Nous l'ignorons, puisque le mot est illisible. D'ailleurs cette liste est de la dynastie d'Isin. Voir Pœbel, *Hist. Texts*, p. 98.

(18) Barton, *l. c.*, 138, n° 9, Obs. 5 : Ninni *ù An-nu-ni-tum.*

(19) Il est utile de rappeler, à ce propos, la remarque de M. Thureau-Dangin : « C'est

Sargon avait posé, *à Babylone*, les fondements d'un temple d'Anunît (1). Ce nom est quelquefois rapproché de celui de [d]Samaš ; ainsi, Itûr-[d]Šamaš, fils de l'**isag** de Kisurra se flatte d'être chéri de [d]Šamaš et d'An-nu-ni-tum (2).

Un certain Iškun-[d]Dagan souhaite que Puzur-*Iš$_4$-tár* puisse jurer par [d]Ninni, [d]A-mal, etc. (3). Plusieurs personnes portent le nom de *Iš$_4$-tár* ; mais, autant qu'on peut en juger, on ne trouve guère (4) ces noms qu'à Lagaš, à notre époque : *A-mur-I.* (5), *Puzur-I.* (6), *Lù-bil-I.* (7), *Šu-I.* (8), *U-bil -I.* (9). Nous avons cité un Puzuc-Iš$_4$-tár ; on en connaissait un autre à Lagas (10). Et, sur un sceau, on lit Iš$_4$-tár-al-šu (11).

Ulmašîlum est un mot formé par une désinence akkadienne de **ul-maš** — partie de la ville d'Agadé où se trouvait le temple **é-Ul-maš** (12) en l'honneur d'Ištar.

[d]Ninni, Anunît, Ulmašitum sont-elles distinctes ? On dirait qu'elles le sont encore effectivement à l'époque néo-sumérienne, car on signale alors (13) la dépense de brebis pour le *gi-ra-num* d'Annu-nîtum *et* d'Ulmasitum, et, la même année peut-être, de moutons gras pour le *gi-ra-num* de [d]Ninni (14) ; quelques années plus tard, des moutons de fête pour [d]Ninni (15) ; la 7[e] année de Bûr-[d]Sin, un mouton gras pour [d]Ninni (16), à Nippur ; et, quelques mois plus tard, deux moutons à An-nu-ni-tum (17), *à Erek* ; et encore (18), un **kaš-dé-a**

par exception qu'Ištar d'Agadé est appelée Anunît, ce dernier nom est généralement réservé à l'Ištar de Sippar ». RA, XXIII, p. 26, n. 1.

(1) Dates : *c.*

(2) *Brique d'Abu-halab*, ISA, 214.

(3) AO, 4419, 1 et suiv., dans RA, XXIII, 25.

(4) RTC 127, Rev. IV, 15.

(5) D'après un texte de la dynastie de Larsa, trouvé à Larsa (OCT, II, Pl. III, VI, 17) un des rois de la IV[e] dynastie de Kis — que l'on considère comme contemporaine de Lugalzaggisi d'Erek et de Sargon d'Agadé (Cf. SIDNEY SMITH, *Early hist. Assyria*, p. 23) — s'appela Iš$_4$-tár-mu-ti.

Sur le sens de *Ištar*, voir, plus loin, p. 283.

(6) RA, XXIII, 25, l. 3 ; *Inv. Tello*, II, 4678.

(7) NIKOLSKY, t. II, 35, 16.

(8) *L. c.*, n° 21, Rev. 2.

(9) ISA, 242 (Sceau).

(10) Déjà cité, *Inv. Tello*, 4678.

(11) Von der OSTEN, *Ancient Or. Seals*, n°95, 2.

(12) THUREAU-DANGIN, dans RA, IX, 122.

(13) LEGRAIN, *Ur*, n° 273.

(14) *L. c.*, n[os] 274 et 275.

(15) *L. c.*, n[os] 256 et 299.

(16) *L. c.*, n° 323.

(17) *L. c.*, n° 333.

(18) LANGDON, *Arch.*, 52 6-7.

pour An-nu-ni-tum, à Nippur. Dans un même texte, on dépense un chevreau pour Ul-ma-si-tum *el* un bouc gras pour dNinni (1) ; dans un autre, dépense de bétail, offrande régulière pour plusieurs déités, entre autres Ul-ma-si-tum *el* An-nu-ni-tum (2). D'autre part, le nom de personne cité plus haut, dNinni-**ur-sag**, à Lagaš, à l'époque étudiée ici, fait songer à une déesse guerrière plutôt qu'à la divine patronne de l'amour.

Il paraît donc impossible d'admettre que ces trois déesses fussent identifiées par les Sémites d'Agadé, puisqu'elles ne l'étaient pas encore à l'époque néo-sumérienne. Plus exactement, si l'assimilation paraît impliquée dans quelque texte, il faut dire qu'elle ne fut pas définitive.

dEn-lil

Le grand dieu du Sud est honoré par les rois d'Agadé comme par les dynastes antérieurs. Sargon déclare que s'il n'a pas de rival, c'est parce que dEn-lil ne le permet pas (3). Bien plus, il reconnaît que c'est ce dieu qui lui a livré la mer supérieure et la mer inférieure (4). Il le prie dans sa métropole de Nippur (5). Rimuš proclame que ce dieu lui confia la royauté (6) et soumit pour lui l'Élam (7).

Dans une imprécation, Rimuš encore souhaite que dEn-lil, dBabbar et dNinni arrachent le fondement et détruisent le germe de ceux qui détruiraient son inscription (8). Maništusu (9) et Šar-kali-šarri (10) s'expriment de même. dEnlil « nomma le nom » de Maništusu (11) », et ce roi se proclama **isag** de dEnlil (12). dNarâm-dSin bâtit un temple à dEn-lil (13) ; il fit trois rois prisonniers et les offrit en holocauste — peut-être simplement les *voua* — à dEn-lil (14).

(1) Legrain, *Ur*, n° 286.
(2) *L. c.*, n° 287.
(3) Poebel, *Gr. texts*, n° 34. F., vii, 49-53 ; G, ix, 21-23.
(4) *L. c.*, F, viii, 55 et s. Toutefois, il ne faut pas oublier que ce texte est de l'époque Isin-Larsa (cf. Thureau-Dangin, dans R A, viii 140 ; Guterbock, dans ZA, xlii (1934), 12), par conséquent postérieur de trois siècles au moins. Nous avons rencontré des traditions différentes, p. .119.
(5) *Inscr.* G, ix, 14-15.
(6) Barton, p. 119, *Tablette*, A, xvi, 55-58 (avec références et sources).
(7) *L. c.*, p. 126, *Inscr.*, L, xxvi, 9.
(8) *L. c.*, 126, 20-27 ; *Inscr.* L, xxvi, 22-28 ; ISA, 232, *c*, 1-12 ; cf. *d*.
(9) *L. c.*, 130, xxvii, 42-49 ; xxvii, 45-52.
(10) *Seuil de porte*, B, ii, 2-11 ; *Tablette*, Barton, 146, n° 5, Rev.
(11) *L. c.*, 130, xxviii, 34-37.
(12) *Monum. Cruciforme*, i, 8-9.
(13) Barton, 136, n° 4 ; voir p. 138, n° 6.
(14) RA, xi (1914), 88 et s., et remarques, *l. c.*, et p. 193 (Thureau-Dangin et Scheil).

Šar-kali-šarri « bâtit » au dieu le temple **é-kur** de Nippur (1) ; il lui voua un seuil de porte (2), un vase (3), une masse d'armes (4).

Le dieu avait, en commun avec An, un champ « auguste » dont une portion est attribuée à un particulier (5).

Nous pouvons citer des oblations de bétail (6) faites au dieu et un cadeau de Da-ti-dEn-lil (7).

Quelques personnes portent le nom de dEn-lil (8).

dBabbar

On continue à honorer ce dieu. On peut même dire que Maništusu, roi d'Agadé, lui témoigne personnellement une spéciale dévotion, car sur le *Monument cruciforme*, il proclame (9) que dBabbar exauça sa prière et qu'il lui révéla le temps marqué pour la justice. Il dit aussi qu'il rendit au temple du dieu son ancienne splendeur (10) ; il nous apprend également (11) qu'il conquit et livra au dieu huit villes ; de plus (12), il lui attribua de très nombreuses offrandes régulières : agneaux, bœufs, blé, farine, dattes, huile, lait, miel, etc. Le même roi, sur le même monument (13), déclare qu'il a attribué à la SAL.ME de dBabbar un champ pour son entretien.

Le roi Sar-kali-šarri voua à dBabbar une masse d'armes (14).

On connaît d'autres témoignages de dévotion au dieu ; mais rien ne permet d'affirmer que ces honneurs fussent rendus par des Akkadiens. Citons des oblations de bétail (15).

Quant aux noms propres, théophores en l'honneur du dieu, nous

(1) ISA, 232, 1 *a*, *c*, *d*.
(2) *L. c.*, 232.
(3) OBI, n° 119 (ISA, 242 *a*).
(4) ISA, 242.
(5) *Inv. Tello*, I, 1404, 1-3.
(6) *L. c.*, 1085, Rev. 3 ; 1102, 5 ; 1203, 2.
(7) ISA, 232 *d* (Da-ti, var. : *da-a-li*).
(8) *dEn-lil-lí*, fils de Lugal-si-gar (*Inv. Tello*, II, 3137, non autogr. ; cf. 3141, non autogr.) ; *Lú-dE.*, RTC, 95, 3 ; *Inv. Tello*, II, 2985, non autogr., 2942 et 3021 non autographiées ; *dE.-gal-su*, *l. c.*, I, 1256, 3 ; *dEn-lil-lí*, fils de Lú-dBabbar, *l. c.*, I, 1350, 3-4 ; *A-ba-dE.*, *l. c.*, 1351 (non autogr.) ; *Ur-dE.*, *l. c.*, II, 2855, 2969, 2999, 3110 (aucun n'est autogr.). *Puzur-dE.*, *l. c.*, 2953 (non autogr.) ; *dE. sib*, *l. c.*, 3102 (non aut.).
(9) Col. IV, 19-21.
(10) *L. c.*, 22-26.
(11) *L. c.*, V, 1-6.
(12) *L. c.*, V, 15-XI.
(13) *L. c.*, III, 26-30.
(14) ISA, 232 *b*.
(15) *Inv. Tello*, I, 1085, 4 ; 1203, 1 ; et II, 2965 (non autogr.).

en connaissons un qui était sans doute porté par un Sémite : *ᵈBabbar-ra-bi* (1) ; les autres sont tous écrits en Sumérien (2).



Fig. 21.

On se plaît à représenter (fig. 21, 22) ᵈBabbar sur les sceaux (3) avec des « ailes de flamme » sortant du monde inférieur par une porte dont deux dieux ouvrent les battants, à l'horizon. On le représente aussi quelquefois, sur les sceaux (4), luttant contre un autre dieu (fig. 23).



Fig. 22.

(1) *Inv. Tello*, I, 1372, 7.

(2) ᵈB.-**ḫi-li** *Inv. Tello*, I, 1437, 3 : ᵈB.-est-surabondante-splendeur-et-plénitude ; ᵈB.-**dingir-mu** : ᵈB.-est-mon-dieu, *l. c.*, II, 2948 (liste non autogr.), Ur-ᵈB. : Serviteur-de-ᵈB., *l. c.*, II, 2855, 2953, 3039 (non autographiés), **Lú**-ᵈB. : Homme-de-ᵈB., *l. c.*, II, 3050, Rev. 4 ; RTC, 81, Rev. 2 ; 83, 8 ; 190, Rev. 2 ; *Inv. Tello*, I, 1350, 4 ; 1374, II, 1 ; II, 2856 et 3011 non autographiés. — Citons encore ᵈB. -**Iù-kam** *Inv. Tello*, I, 1195, 7 ; Ka-ᵈB., *l. c.*, I, 1365, 1 ; 1312 (non autogr.), Di-ᵈ*B.*, *l. c.*, 1333 et 3091 (non autogr.) ; 1464, 2 ; ᵈB.-**Iú**, *l. c.*, I, 1342 (non aut.) ; cf. 3142 ; ᵈ*B.-ḫa-šû*, *l. c.*, I, 1211 et 1351 (non aut.) ; ᵈ*B.*-**nig-lu-lu-a-(ge)**, *l. c.*, II, 3018, 3072 et 3090 (non autographiés).

(3) Delaporte, *Cyl. Louvre*, A, nᵒˢ 134-147.

(4) *Ib id.*, 141.

Le dieu Lune

Les récentes fouilles d'Ur nous ont appris que En-ḫe-du-an-na (1), fille de Sargon d'Agadé, était prêtresse de ^{d}Sin, à Ur, et nous ont fait connaître aussi le nom d'un majordome de la prêtresse. Ce fait prouve l'importance que l'on attachait au culte du dieu.



Fig. 23.

Narâm-^{d}Sin commémore des victoires remportées avec l'aide de ^{d}Nergal et de ^{d}Dagan, en érigeant une statue à ^{d}En-zu (2).

Nous connaissons une oblation de victuailles faite au dieu (3).

Les noms théophores constitués avec ^{d}En-zu sont — à l'exception de celui du roi *Narâm*-^{d}Sin, de Iš-tup-^{d}E. (4), Su-mu-^{d}E. (5), I-bî-^{d}E. (6), ^{d}E.-aiar (7) — écrits en sumérien ; ce sont A-ma-^{d}E. (8), Lù-^{d}E. (9), Sib-^{d}E. (10), Bàd-^{d}E. (11), Lú-^{d}Nanna (12), ^{d}Nanna-mu (13), ^{d}Nanna-ni-ša$_{6}$ (14).

(1) *Antiquar. Journal*, VI, Pl. LIV, *b* ; VIII, Pl. XI, 6.
(2) G.-L., 275, col. III, 15 et IV, 2 ; cf. I-IV.
(3) *Inv. Tello*, I, 1068, 1-4.
(4) *Obélisque de Manistusu*, A, III, 18 ; D, X, 8.
(5) *L. c.*, C, XV, 29.
(6) *L. c.*, A, IV, 1.
(7) *L. c.*, A, VII, 4.
(8) *Inv. Tello*, II, 2898 (non autogr.).
(9) *L. c.*, 2942 (non autogr.).
(10) *L. c.*, 2954 (non autogr.).
(11) *Obél. Maništ.*, A, VII, 13.
(12) *Inv. Tello*, I, 1305 (non autogr.).
(13) *L. c.*, 1350, 1 ; 1365, 7.
(14) *L. c.*, II, 3049 (non autogr.).

^dIm (fig. 24).

Il peut paraître assez surprenant que le nom de ce dieu Im = Adad ne figure que dans quelques très rares noms théophores : Ur-^dI. (1)

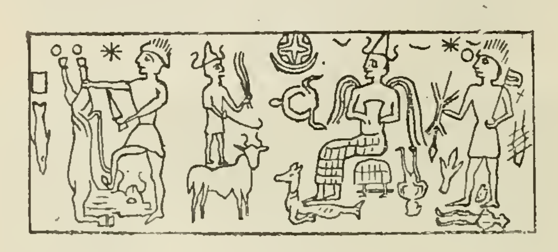


Fig. 24 (2).

Puzur-^dI. (3) et Lú-^dI. (4). On connaît pourtant une oblation de bétail faite à ce dieu (5) à Lagaš, et deux noms théophores avec l'élément divin de deux formes de ^dIm : Puzur-^dNu-muš-da (6) et Il-ka-Me-ir (7).

^dBa-ba$_6$

On connaît, à Lagaš, une de ses prêtresses, **nin-dingir** (8). Des textes de la même ville signalent son temple (9) et attestent qu'on y faisait toujours des oblations (10). On cite une liste de présents de noce, **mussa**, à la déesse (11). On ne connaît guère qu'un nom théophore, jusqu'à ce jour (12).

AUTRES DIEUX

^d*Ningizzida*. On peut tenir pour assuré que c'est lui qui est représenté (fig. 25) sur un sceau du British Museum (13).

(1) RTC, 126 II, 7 et *Inv. Tello*, I, 1244 (non autogr.).
(2) Pour la date, voir au Lexique : « *Cappadociens* ».
(3) *Obel Manišl*, D, xii, 6.
(4) *Inv. Tello*, II, 2942 (liste non autogr.).
(5) *Inv. Tello*, I, 1203, 3,
(6) *Obél. Manišl.*, D, x, 2.
(7) *L. c.*, B, v, 3.
(8) Voir, plus loin.
(9) *Inv. Tello*, II, 2931 (non autogr.).
(10) *L. c.*, I, 1081, 5 ; 1102, Rev. 1 ; et 2918, 3084 non aut.
(11) *L. c.*, I, 1125.
(12) *L. c.*, I, 1288, 3.
(13) *Iraq*, I (1934), Pl. IX *b* ; p. 71-72, trad. Witlel-Deimel.

L'inscription de ce sceau donne le nom de son dragon symbolique, UG.ḪU. On y lit :

> Présent porté (dans le temple) ;
> Cachet de UG.ḪU (=lion-oiseau)... ;
> Ur-^{d}Nin-a-zu, ton fils, te dédie.



FIG. 25.

D'autres dieux figurent quelquefois, mais rarement, dans les noms théophores : ^{d}*En-ki* (1) — et *E-a* (2) moins rarement (Pl. 36, fig. 115) et uniquement sur l'*Obélisque de Manistusu* —, ^{d}Nin-a-zu (3).

^{d}*Gù-silim*. On rencontre souvent le nom théophore Ur-^{d}Gù-silim ; mais comme la plupart des textes qui le nomment ne sont pas autographiés, nous ignorons s'il s'agit ou non d'homonymes.

^{d}*Gibil*, le dieu du feu, ne se rencontre qu'une seule fois, à notre connaissance, et encore est-ce seulement dans ce nom théophore de Lagaš, Ur-^{d}Gibil (4).

^{d}*Šara* recevait des oblations de bétail, Lagaš (5). Un texte mentionne un **sanga** du dieu (6). On cite un individu appelé Serviteur-de-^{d}Šara (7).

^{d}**Zababa** était honoré (8).

(1) E.-bàd, RTC, 98, Rev. 8 ; Ur-^{d}E., *Inv. Tello*, I, 1174, 6 ; 1448, Rev. I, 16 ; Ur-^{d}E, dub-sar, *Inv. Tello*, I, 1183, Rev. 2 ; II, 2911, 3091 et 3113 non autographiés ; Arad-^{d}E. *Inv. Tello*, II, 3106 (non autogr.).

(2) Aiar-É-a, *Obél.*, VII, 2, 15 ; x, 10 ; É-a-ra-bi, A, XI, 22, B, I, 10 ; I-li-É-a, C, IX, 23 ; XI, 9 ; Ik-ru-ub-É-a, C, XVIII, 19, D, XII, 2 ; Pal-É-a, A, XV, 12, É-a-tig, B, i, 11. Il n'est pas sûr que ce soit E-a qui figure sur les empreintes de notre Pl. XXXVI. Voir notre *Relig. sumér.*, 21, n. 2). Puzur- É-a, C, V, 8 ; x, 11 ; A-ku-É-a C. XI, 10 ; En-na-É-a, D, VII, 1, XIII, 2, XIV, 6.

(3) *Iraq*, I, Pl. IX, *b*.

(4) *Inv. Tello*, I, 1224 (non autogr.).

(5) *L. c.*, I, 1102, 3 et Rev. 6 ; II, 3108, 4 ; NIKOLSKY, II, 52, Rev. 4.

(6) NIKOLSKY, II, 38, Rev. 2.

(7) *L. c.*, 58, Rev. 2 ; 71, 2.

(8) Sanga du dieu, *Obél. Maništ.*, A, VIII, 20 et IX, 9 ; Puzur-^{d}Z. *l. c.*, B, III, 6.

Enfin, citons ces quelques déités qui ne sont pas autrement connues : ^{d}*Dîm-du* (1), ^{d}PI-NI (2), ^{d}*Tu-nun-gid* (3), ^{d}*Tag-nun* (4).

De même que chez les Sumériens, le dieu est tout. C'est ^{d}Enlil qui livre au roi les rênes du gouvernement (5), et c'est lui aussi qui lui suscite des ennemis (6).

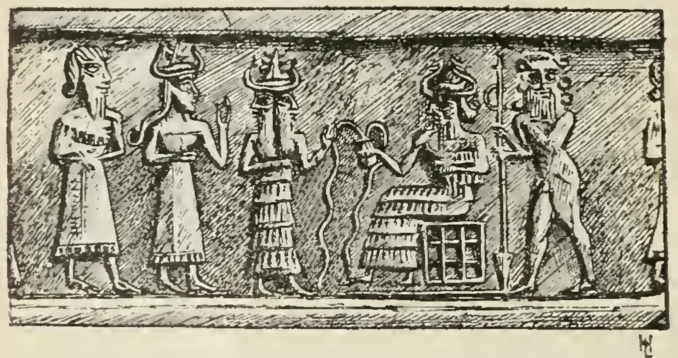


FIG. 26.

Dieu à deux faces

Pour la première fois à notre époque, on trouve (fig. 26) des représentations de déités à deux visages (7). S'agit-il d'une simple convention, d'un symbole signifiant que cette déité ou ce génie *bifrons*



FIG. 27. Voir (Pl. 36).

(1) NIKOLSKY, II. 14, 115.
(2) *L. c.*, 58, Rev. 1.
(3) *L. c.*, 20. I, 71.
(4) *L. c.*, 14, II. p.
(5) POEBEL. *Histor. Texts*, 213.
(6) *L. c.*, 178.
(7) Voir *Catalogue cyl. or. Louvre*. A. n°s 160-162.

voit aussi bien ce qui est derrière lui que ce qui est devant ? qu'il voit tout ? S'agit-il, malgré la barbe, de la fusion d'une déesse et d'un dieu ? ou bien encore de deux intercesseurs, (fig. 27), dont l'un regarde le dieu suprême et l'autre le client ? La documentation actuellement connue ne permet pas de résoudre le problème.

Les sceaux attestent la foi en des déites anonymes de végétation (Pl. 36).

Combat des dieux et animaux fantastiques

Dans un pays où, pour trois mois et demi environ de température printanière, on avait à subir huit mois d'été très pénibles, dont

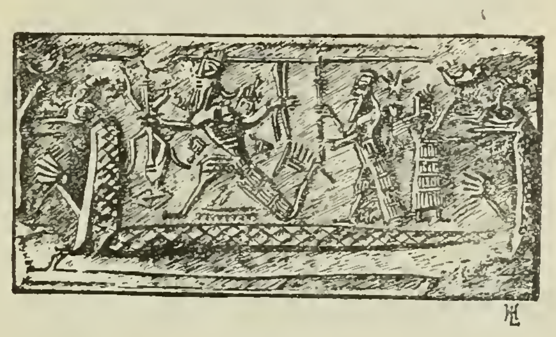


Fig. 28.

trois : juin, juillet et août étaient à peine supportables, où les eaux paisibles de l'Euphrate recevaient, en Basse-Mésopotamie, les flots torrentueux et limoneux du Tigre, où le bienfait de l'inondation entraînait, en retour pour ainsi dire d'une fertilité prodigieuse, l'éclosion de tourbillons de moustiques générateurs de fièvres, et où l'on se sentait exténué, à certains jours, par cet affreux vent du sud-ouest chargé de fines poussières de sable brûlant, on estima que les phénomènes bienfaisants et les fléaux néfastes ne pouvaient pas dériver de la même source divine. Le contraste, la lutte même qui existait entre les éléments supposait une lutte entre les dieux. Plus tard, les textes nous raconteront ces luttes ; par exemple, celles de ^{d}Marduk contre Tiâmat, (fig. 28) dans le poème *Enuma eliš*, de ^{d}Nin-urta contre ^{d}Zû (1), d'Anu contre ^{d}Enlil-Bêl (2), de ^{d}Marduk contre ^{d}Enmešara (3). Les Agadéens, comme déjà les Protosumériens, représentent quelque-

(1) KAR, n° 143, 58-59.
(2) Ebeling, *Tod und Leben*, n° 8.
(3) PSBA, 1908, 80 et s.

fois cette lutte sur leurs sceaux, sans qu'on puisse savoir de quels dieux il s'agit (1) (fig. 29 et 30 ; pl. 36. fig. 118).



Fig. 29.

dZû

Le dieu Zû est représenté quelquefois, sur des sceaux-cylindres, formé d'un buste d'homme (fig. 31) et d'un corps d'oiseau, et amené enchaîné devant un dieu (2) — qui est quelquefois un dieu aux eaux jaillissantes (3).



Fig. 30.

On ne peut savoir ce que rapportait la légende, à cette époque. Aux temps assyriens, on nous décrira autrement cette déité Zû, et ce seront les dieux Marduk, Nin-urta (4) ou Lugal-banda qui le combattront.

(1) Delaporte, *Cylindres or. Louvre*, A, 129-132.
(2) *L. c.*, nos 162, 163, 165 ; Weber, *Altor. Siegel.* n° 398, etc.
(3) *Cyl. or. Louvre*, n° 162 et 163; *Biblioth. nation.* 74, iii, 3 ; 75, iii, 3 ; Weber, *l. c.*, n° 396 (P . 36 : 119 et 120) ; etc.
(4) Voir, ci-dessus.

Héros divinisé : dGilgameš

Sous la dynastie d'Agadé, on représente quelquefois Gilgameš, (fig. 32) non seulement luttant contre un lion (1), mais aussi en compagnie d'En-ki-dú (2).

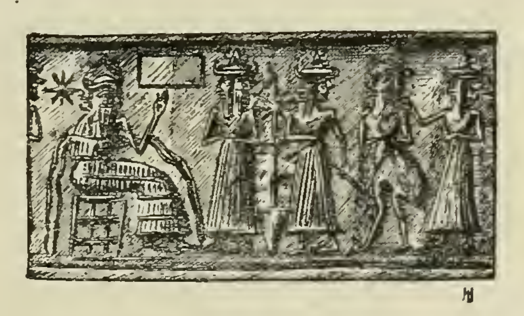


Fig. 31.

Rois divinisés

Ce furent les Akkadiens qui, les premiers, divinisèrent leurs rois. Des **isag** proto-sumériens avaient bien prétendu avoir sucé le lait de déesses ; mais on peut se demander quel sens ils attribuaient à cette expression. Les rois akkadiens, Sargon, Rimuš, Narâm-dSin, eux, furent divinisés. En l'honneur des deux premiers, on trouve



Fig. 32.

(1) Delaporte, *l. c.*, T, 36 ; A, 73, 74, 76.
(2) *Ibid.*, A, 83-88 ; 99-103.

ces noms théophores *Sargon-est-mon-dieu* (1), *Mon-dieu-est-Rimuš* (2). Sargon faisait quelquefois précéder son nom du signe de la divinité ; Narâm-dSin le fit toujours, et, de plus, ce dernier est représenté sur sa célèbre *Stèle de victoire* (Pl. 37), coiffé d'un casque muni de deux cornes (3) ; des sceaux sont voués à dNarâm-dSin, « dieu d'Akkad » (fig. 35) (4). Sans doute, ces usages pourraient s'interpréter en ce sens qu'*à l'exemple des dieux* les rois akkadiens gouvernent, prétendent gouverner tous les peuples, mais voici un texte concluant : d*Narâm-*d*Sin, dieu d'Agadé*, seigneur de *la tiare céleste* (5). »

II. — Le Culte et la Vie

Lieux sacrés (6)

On a découvert, à Nippur, les ruines d'un temple *restauré* par les rois Šar-kali-šarri et Narâm-dSin (7).

É babbar. — Ce temple du dieu soleil fut restauré par Maništusu (8), mais on ne peut savoir s'il s'agit de celui de Sippar ou de celui de Larsa.

Ba-gá. — On fait des oblations à cette chapelle du temple de dNingirsu, à Lagaš (9). Un individu porte le nom de ce lieu sacré (10).

Ib-gal. On y fait des oblations de bétail (11). S'agit-il de **l'ibgal** de dNinni « bâti » par Ur-dNanše et restauré par Enannatum (12) ?

Un *sukku* ou chapelle fut bâti à dA-a par Maništusu (13).

On connaît des oblations faites au **ki-an** (14), qui doit être une petite chapelle, et à l'**ab-zu** (15). Nous pouvons citer deux noms théophores dont l'élément divin est constitué par le mot **ab-zu** (16).

(1) Tel est l'avis de E. Meyer, *Hist.* III, 208. *Obél. de Maništ.*, A, xii, 8.
(2) OLZ, 1908, 313.
(3) Rappelons que les cornes à la coiffure sont un des signes manifestes de la divinité.
(4) Voir aussi de Clercq, n° 47 (ithyphallique).
(5) RTC (Sceaux), 165, 166, 169-172 = ISA, a, b, c, etc. ; *Inv. Tello*, I, 1094 (sceau).
(6) Relevé par Thureau-Dangin, à Hamboul et cité par Scheil, dans RT, xix, 186.
(7) Voir-ci-dessus, *Epoque proto-sumér.* : Lieux sacrés. — *Relig. sumér.*, 151.
(8) *Monum. crucif*, iii, 8-9.
(9) *Inv. Tello*, I, 1081, 1-2.
(10) *Ur-ba-gá*, *l. c.*, n° 1332, 2.
(11) *L. c.*, 1081, 9.
(12) Voir notre *Relig. sumér.*, p. 64.
(13) *Mon. crucif.*, i, 15-16. Voir la note 1 de AOB, t. I, 122.
(14) *Inv. Tello*, I, n° 1081, 10.
(15) *L. c.*, 1085, Rev. 2.
(16) Ur-abzu, *l. c.*, Rev. i, 15 ; Lugal-zu-ab, *l. c.*, t. II, 2913 et 3086 (non autographiés).

Signalons encore une oblation de bétail à la statue d'Entemena (1)

Arbres sacrés

Au pays de Sumer, on vénérait le palmier. Les Agadéens, qui venaient de l'Ouest, y substituaient volontiers le conifère (2) : sur une empreinte agadéenne, cet arbre, est représenté au sommet d'une montagne ; deux capridés ont l'air d'en brouter les pousses. On retrouvera un motif analogue en pays ḫittite, à Sendjirli, entre le XIVe et le XIIe siècle (3).

Un arbre sacré de signification incertaine figure sur un sceau de Suse (4). Quelquefois, l'arbre paraît gardé par des génies. On pourra citer plus tard un exemple semblable à Karkemiš (5).

Personnel sacré (6)

Citons d'abord un sacrificateur (7). Nous connaissons deux (8) (Pl. 37, fig. 122) **išib**. Le libateur est quelquefois représenté sur les sceaux *vêtu* (9). Le roi Maništusu est *pašîšu* du dieu Anu (10). On peut citer les noms de trois **guda** (11). Signalons aussi les **gala** (12), les **šabra** (13) — en particulier, un **šabra** (14) *de la maison* (royale) — un **gašam** (15), deux **en** (16) et une dizaine de **sanga** (17).

Enfin, un certain Lugal-nam est musicien **nar-lul** (18).

(1) *Inv. Tello*, I, 1081, Rev. 1.
(2) CONTENAU, *Manuel*, t. 1, 242, 392, figures.
(3) *Id.*, *ibid.*, , t. II, 995.
(4) *L. c.*, 197.
(5) *L. c.*, 998 (*fig.* 693).
(6) Pour le sens, voir *période proto-sumér.*
(7) Ne-sag (*Inv. Tello*, II, 3049 (non autogr.).
(8) *L. c.*, I, 1438, 4 ; RTC, 190, Rev. 3 (tablette de transition. Voir, *l. c.*, p. IV).
(9) *Cyl. or. Louvre*, A, 140. Mais noter que les dieux (et sur ce sceau même) sont souvent representés nus, ou avec, seulement, une pièce d'étoffe entre les jambes. Tel est le cas en particulier du dieu soleil, A, 132, 141-143, 145, 129.
(10) *Monum. crucif.*, I, 7.
(11) *Inv. Tello*, I, 1394 (non autogr.).
(12) *L. c.*, 1324, 2 ; 1416 (non autogr.) ; RTC, 101, 11 ; 110, 5.
(13) *L. c.*, 1246, 1368, 1399, 1403 (non autogr.). *Cyl. Louvre*, T, 47.
(14) ISA, 240, *Statue*, B, 13.
(15) *Inv. Tello*, I, 1157 (non aut.). Gasâm à plusieurs valeurs en akkad. TH.-DANG., traduit, l. 10, par *devin*.
(16) RTC, 115, Rev. 5 ; *Inv. Tello*, I, 1157 (non autogr.).
(17) *Cyl. Louvre*, T 50 ; 63 ; — s. de ᵈ*Nin-dar-a*, RTC, 101, 2; *Inv. Tello*, I, 1157 (non aut.), ᵈ*Ningirsu*, *l. c.*, 1143 (non autogr.), de ᵈ*Nin-mar-ki*, *l. c.*, 1143 et 1146 (non aut.) ; de ᵈ*Nan-še*, *l. c.*, 1150 (sceau) ; de é-babbar ᵏⁱ, *l. c.*, 1, 1146 ; U. lù en sanga ᵈ*Nin-mar-ki*, NIKOLSKY, t. II, 68, 2-3. Enfin *Inv. Tello*, 1, 1253, 1396 et 1461 (non autogr.), 1349, 9.
(18) *L. c.*, 1412 (non aut.).

« *Prêtresses* ». La fille de Sargon, En-ḫe-du-an-na, était **sal** NUNUZ.ZI « prêtresse » de ^{d}Nanna d'Ur (1). On ne sait pas exactement quelles étaient les fonctions de la **sal** NUNUZ.ZI.

Maništusu attribue un champ à la SAL-ME de ^{d}Šamaš pour son entretien (2).

On connaît une **nin-dingir** de ^{d}A-mal à laquelle on attribue des champs (3), une autre de ^{d}Ba-ba$_{6}$, qui reçoit de la nourriture et de la boisson (4), et deux autres (5).

Une femme, Lîpuš-i-a-um est une joueuse de **balag** de ^{d}Sin (6).

Oblations et Sacrifices

Maništusu ajoute aux *offrandes régulières* (7) de l'**é-babbar**. Il fait des prescriptions relatives aux *repas* (8) de ^{d}Babbar, à ^{d}Sippar.

On peut citer quelques oblations (9), en particulier des esclaves **a-ru-a** de ^{d}Nin-mar-ki (10).

Prière

En général, les Primitifs ont peur de la divinité, convaincus sans doute que leur petitesse risque d'être écrasée par sa puissance. Ils évitent même tout contact avec ce qu'ils considèrent comme divin. Pour le même motif, le Sémite — qui concevait toujours son dieu d'une manière plus ou moins anthropomorphique — croyait qu'il lui était impossible de voir son dieu sans être frappé de mort (11); aussi imagina-t-il qu'*il devait se faire présenter par un introducteur divin*, quand il voulait adresser une supplique au dieu. C'est *à partir de l'époque d'Agadé que la scène est représentée sur les sceaux* (12) (Pl. 38, fig. 123-125).

(1) G.-L., n° 23.
(2) *Mon. crucif.*, III, 26-31.
(3) *Inv. Tello*, 1246.
(4) *L. c.*, 1281.
(5) *L. c.*, 1394 (non aut.) ; t. II, 2923, 6-7.
(6) ISA, 236 *e*.
(7) *Monum. crucif.*, III, 10-13.
(8) *L. c.*, 21-25.
(9) Du même : ornements et vêtements à ^{d}Babbar et à ^{d}Aia ; *l. c.*, XI, 5-34. — *Inv. Tello*, I, 1081, 3 et 4 ; cf. 1305 et 1369.
(10) *L. c.*, 2892 (non autogr.).
(11) Israël pensera de même ; cf. *Ex.*, XXXIII, 20, et, plus tard, dans *Jo.* I, 18, on lira : *Deum nemo vidit unquam.*
(12) *Cylindres Louvre*, A, 188. On a découvert récemment (voir RB, 1932, p. 417), à *Baloû'a*, dans la vallée de l'Arnon, au sud de Dibôn, une stèle Moabite sur laquelle est incisée une image analogue — avec de nettes infulences égyptiennes. Voir Pl. 38.

Nous entendons Maništusu prier ᵈBabbar (1).

ᵈSin-gašid, roi d'Uruk, demande à son dieu Lugal-banda et à la déesse Nin-sún que, durant son règne, « chaque quantité de 3 **gur** de grain ou de 12 mines de laine ou de 10 mines de cuivre ou de 30 **sila** d'huile végétale (dans les transactions de son pays) soit achetée au prix de 1 sicle d'argent (2) », c'est-à-dire à très bas prix (3).

On peut citer deux noms propres de personnes constitués avec le mot **sub**, qui veut dire *prière* (4).

B. — Epoque néo-sumérienne

Au xxvIIᵉ siècle, les Sumériens avaient été contraints de subir la suprématie des Sémites-akkadiens ; mais, au bout de deux siècles, ils reconquirent l'hégémonie. Pendant trois cents ans environ, les Néo-Sumériens vont créer une civilisation très brillante, de caractère sumérien, mais avec des influences sémitiques incontestables. Au xxIIᵉ siècle, une invasion des Elamites mettra fin à cette dynastie, au profit des Sémites — on peut dire *Amorrites*, semble-t-il — dont deux dynasties régneront à peu près simultanément, l'une à Isin, l'autre à Larsa.

I. — Les Croyances

Le Panthéon

An

Gudéa à Lagâš et Ur-ᵈNammu à Ur l'appellent roi des dieux. Gudéa affirme que le sort de Lagaš fut fixé par An et par son divin fils ᵈEn-lil, bien que le dieu local de cette ville soit ᵈNin-gír-su (5).

Sous la dynastie d'Agadé, on témoigna à ce dieu une dévotion plus marquée qu'à la période proto-sumérienne. Maintenant, An a un *parc sacré*, un *jardin*, un *sanctuaire* en un lieu pur..., un *personnel sacré* (6). On lui fait des oblations de bétail ; on porte son nom. A Ur, un mois s'appelle Mois-de-la-fête-d'An.

(1) *Monum. crucif.*, iv, 14-18.
(2) *Clou d'argile*, 15-21.
(3) Voir RA, viii, 93, n. 1.
(4) RTC, 126, ii, 10 ; *Inv. Tello*, I, 1306, 4, 1352 5.
(5) Voir *Relig. sumér.*, 33-35.
(6) *Ibid.*

An-tum est le nom d'une épouse divine que, selon une tradition ancienne, AN aurait eue à partir d'une époque qu'on ne saurait fixer.

^{d}En-lil et ^{d}Nin-lil

Ce fut ^{d}En-lil qui, avec AN, fixa les destins de Lagaš (1). Il est considéré comme le roi ou le maître de l'ouragan, **lugal-ama-ru,** et des eaux (2).

Il avait, à Nippur, un temple splendide et célèbre, l'**é-kur.**

Les villes sumériennes font au dieu des oblations régulières et fréquentes. De nombreux fidèles portent son nom ; par exemple, ^{d}En-lil-sib, ^{d}En-lil-dumu-zu, Inim-^{d}En-lil-lá.

On dirait que ^{d}*Nin-lil* ne fût guère autre chose qu'une sorte de reflet féminin de ^{d}En-lil, tant sont rares les données que les textes nous fournissent sur *sa personnalité* (3). Pourtant, à l'époque des rois d'Ur, elle reçut de fréquentes oblations de bétail (4).

^{d}Nin-ḫur-sag, ^{d}Nin-tu, ^{d}Nin-din-ug-ga.

^{d}*Nin-ḫur-sag* est honorée à Lagaš, à Ur, à Nippur-Drehem, à Umma. En son honneur, on bâtit ou retaure des temples ; on y fait des oblations.

^{d}*Nin-tu.* Elle était honorée à Adab. On portait son nom. On connaissait, à Lagaš, des femmes esclaves de cette déesse.

^{d}*Nin-din-ug-ga.* A l'époque *néo-sumérienne*, elle est appelée *mère des créatures* (5), donc *créatrice.* Dans des listes d'oblations de Nippur-Drehem, on la trouve dans le voisinage de ^{d}Nin-lil et de ^{d}Nin-ḫur-sag.

Elle est la grande exorciste d'^{d}En-lil (6).

^{d}En-ki

Gudéa prenait conseil de ^{d}En-ki, dans son sanctuaire (7). Ce fut ce dieu qui « disposa le plan » du temple que l'**isag** rebâtit somptueusement en l'honneur du dieu de Lagaš, ^{d}Ningirsu.

(1) Gudéa, *Cylindre,* B, XXIV, 11 ; et, d'une manière plus générale, *Inscr. de la IIIe dyn. d'Ur,* dans HILPRECHT, *Annivers. Vol.,* 375.
(2) *L. c., Cyl.,* A, VIII, 16 ; X, 2.
(3) Voir notre *Relig. sumér.,* 41.
(4) Référ., *ibid.,* n. 9.
(5) et 6) *Ibid.,* 43-45.
(7) *Cyl.,* A, XXII, 12-13.

On lui bâtit un temple à Girsu et un autre à Ur. On lui faisait des oblations. On portait son nom.

Le même dieu était appelé par les Akkadiens du nom *sumérien* de É-A, « *maison* » *de l'eau.* A l'époque néo-sumérienne, le mot figure sous cette dernière forme dans les noms théophores comme élément divin (1).

^{d}Nanše

Les textes de notre époque nous apprennent que ^{d}Nanše est considérée comme fille du dieu ^{d}En-ki et sœur du dieu ^{d}Ningirsu et de la déesse ^{d}Nidaba, et que la déesse ^{d}Nin-mar-ki est sa fille aînée.

Fille du dieu de l'eau douce et sœur de ^{d}Nidaba (2), qui est à la fois déesse de l'écriture et déesse de végétation, « aux eaux jaillissantes », n'est-ce pas signifier qu'elle est elle-même une déesse de végétation ? Toutefois, les textes la présentent plutôt comme la devineresse des dieux ; et c'est dans la ville qui porte son nom qu'elle rend ses oracles.

Elle est honorée : elle a des temples, elle reçoit des oblations et des *ex-volo*. Des fidèles portent son nom (3).

^{d}En-zu ou ^{d}Šeš-ki (4)

Gudéa nous apprend que ^{d}En-zu est le père du dieu Soleil, mais aucun texte n'en dit le motif.

Ce dieu fut particulièrement honoré à Ur. Sur une grande stèle de cette ville (Pl. 39), il est représenté assis sur un trône ; il porte une longue barbe ; ses cheveux sont ramenés en bourrelet derrière la tête ; ses pieds sont nus ; il porte la coiffure à cornes caractéristiques des dieux. Il tient, dans la main droite, des mesures — corde et court bâton — et, dans la gauche, une herminette. Cela indique la mission qu'il donne au prince Ur-^{d}Nammu, debout devant lui, de bâtir son temple.

Ur-^{d}Nammu l'appelle « fils premier en rang d'^{d}En-lil, « veau puissant d'An » ; ailleurs, « seigneur du ciel », et « seigneur du ciel et de la terre ». Gudea dit que *personne ne peut comprendre vraiment le nom d'*^{d}**En-zu** (5).

Les princes d'Ur bâtissent ou restaurent des temples en son

(1) *Relig. sumér.*, 47-48.
(2) *Ibid.*, 93-94.
(3) *Ibid.*, 51-53.
(4) A partir d'une certaine époque, on lut *Nanna*, et non pas Ses-ki.
(5) Mais il faut se rappeler que le *nom* était à peu près synonyme d'*essence*, de nature ou de personne, selon le cas. Voir p. 655 et s.

honneur, tels l'**é-temen-ni-gùr**, le **dub-lal-maḫ**. Il a un personnel sacré : **šabra, guda abzu, en.** On lui fait des oblations. On lui dédie une statue, des anneaux d'argent, d'autres objets précieux. De très nombreux fidèles portent son nom, à Lagaš et à Nippur-Drehem (1).

^{d}Ningal

Nous ne savons presque rien de cette déesse à l'époque sumérienne antérieure à la dynastie d'Isin.

A l'époque *néo-sumérienne*, sous la troisième dynastie d'Ur, elle est honorée, et, souvent, en compagnie de Šeš-ki. Par exemple, elle est représentée, à Ur, sur la grande stèle d'Ur-^{d}Nammu citée plus haut.

On connaît son temple de Kar-zida. Elle reçoit des oblations et des ex-voto (2).

^{d}Babbar ou ^{d}Utu

Pour Gudéa, ^{d}Babbar était le fils du dieu Lune. On le considérait comme le dieu de la justice. On peut penser que ce fut à cause de la régularité de ses mouvements apparents que le soleil fut considéré comme le protecteur ou même la source de la justice et de l'équité, de la Loi.

A l'époque d'Ur, on l'honorait dans ses temples de Larsa, de Sippar, d'Eridu ; il y recevait des oblations et des libations. Son nom figure sur nombre d'intailles.

Bien des gens portaient son nom, surtout, semble-t-il, à Lagaš et à Drehem-Nippur (3).

^{d}A-a

Des textes postérieurs, d'origine akkadienne, présenteront A-a comme la parèdre divine de ^{d}Babbar. Mais, à l'époque sumérienne, on ne peut que relever son nom à côté de celui du dieu Soleil, sur des cylindres-cachets contemporains de la dynastie d'Ur — qui pourraient bien avoir subi l'influence akkadienne.

^{d}Ninni

Quelques textes parlent de *gi-ra-num* de ^{d}Ninni ; mais ce mot est akkadien, et l'on peut se demander s'il n'a pas été introduit en

(1) *L. c.*, 54-58.
(2) *L. c.*, 58-59.
(3) *Statue*, B, VIII, 59-60 : **nin-mè**.

même temps que la chose qu'il paraît signifier : *lamentation*. On ne peut donc pas, à ce titre, affirmer qu'il y ait eu, dans le culte sumérien, un rite commémorant la mort de ᵈDumu-zi, dont ᵈNinni aurait été considérée comme l'amante. Les seules lamentations de déesse attestées à cette époque sont celles de ᵈNin-din-ug-ga ; et on en ignore l'objet.

En somme, à l'époque sumérienne, il est impossible de dessiner, d'une manière absolument sûre, le portrait de ᵈNinni : les plus anciens documents que l'on soit tenté de citer furent écrits en des milieux déjà fort sémitisés, c'est-à-dire sous les dynasties d'Isin et de Babylone.

Gudéa appelle une fois ᵈNinni « dame de la bataille (1). Ur-ᵈNin-urta et Bur-ᵈSin se disent « époux chéris » de cette déesse. Gudéa « aime sa dame » et met sa vie sous sa protection.

La déesse avait, à Uruk, un temple appelé **é-an-na** qui fut restauré par Šulgi d'Ur. Celui de Lagaš et l'**é-dur-an-ki** furent rebâtis ou restaurés par Gudéa.

ᵈNinni recevait des oblations surtout, semble-t-il, dans son temple d'Uruk. Elle avait une fête spéciale qui donna son nom à un mois du calendrier de Nippur. Quelques dévots, très peu, portaient son nom.

Il semble que la dévotion à cette déesse ait été plus grande qu'à l'époque proto-sumérienne. Il est possible qu'on doive attribuer ce fait à l'influence akkadienne, plus sensible alors, et c'est sûrement à la même cause qu'on doit les noms d'*Iš$_4$-tár*, *An-nu-ni-tum*, *Ul-ma-ši-tum*, qui apparaissent à l'époque d'Ur (1).

ᵈDumu-zi

Ur-ᵈBa-ba$_6$ se vante d'être aimé de ᵈDumuzi-ab-zu. Le même **isag**, puis Gudéa rebâtissent son temple de Ki-nu-nir.

A Lagaš, le 6ᵉ mois et, à Umma, le 12ᵉ étaient dédiés à Dumu-zi. Il est moins rare qu'à l'époque proto-sumérienne de rencontrer des dévots portant le nom du dieu (2).

ᵈNin-giš-zi-da

Ce dieu ne figure dans aucun texte de l'époque *proto-sumérienne*. A l'époque *néo-sumérienne*, on nous dit que ᵈNin-giš-zi-da est fils de

(1) *Rel. sumér.*, 67.
(2) *L. c.*, 69-70

dNin-a-zu et époux de dGeštin-an-na. C'est un dieu de fécondité, puisque les serpents qui le symbolisent sont en coït (Pl. 39 : 128) (1). Il est « aimé des dieux ».

Il était le spécial protecteur de Gudéa (Pl. 39 : 129) ; néanmoins, dans la longue malédiction de la *Statue* B, il passe à la suite de tous les autres dieux.

Il avait un temple à Ur et un autre à Girsu. On y faisait des oblations. Des fidèles portaient son nom.

dNingirsu

Il est appelé « fils de dEn-lil, le grand dieu de Nippur. On dit qu'il s'unit à la déesse Ba-ba$_6$, fille d'An et de dGa-tùm-dùg. On continua à le considérer comme un dieu guerrier (2), le guerrier de son père dEn-lil. On l'appelait « le roi de l'arme (3) », et, comme tel, il avait des armes dont chacune portait un nom spécial.

dNingirsu est exalté, à Lagaš, particulièrement à l'époque de Gudéa, à l'égal de son père dEnlil à Nippur. On continue à lui donner le titre de *roi*, comme à l'époque *proto-sumérienne*. Gudéa termine une longue inscription par ces mots : « Que le pays connaisse la majesté du dieu Ningirsu (4) ! »

Il est « maître des décrets du ciel » et fixe les destinées.

Il rend la justice, et, dans son temple, un portique de cèdre est « le lieu de ses jugements (5). »

Des **isag** le prient, et le dieu protège leur vie.

On connaît deux fils et sept filles issus du dieu et de sa divine épouse, Ba-ba$_6$.

Les textes donnent des détails sur les attributions des déités qui sont à son service.

Le dieu reçoit des oblations et des dons divers, par exemple, un trône, un vase, un plateau, etc.

Des fidèles prennent, comme élément de leur nom personnel, le nom du dieu ou celui de quelqu'un de ses sanctuaires ; par exemple : Ki-àg-dNingirsu, Lugal-dN., Ur-é-ninnû, Lú-ba-gá,

dBa-ba$_6$ (dBa-ú)

A cette époque, nous apprenons que dBa-ba$_6$ est fille d'An et

(1) H. Frankfort, dans *Iraq*, t. I, 12.
(2) Cf. *Milieu bibl.*, t. II, 14, l. 10-14.
(3) *Statue*, B, x, 28-30.
(4) *Statue*, B, x, VIII, 50, etc.
(5) (1) Gudéa, *Brique*, G, I, 10-11.

épouse aimée de ^{d}Ningirsu (1). Elle se tient à côté de son divin époux.

^{d}Ba-ba$_{6}$ est une *mère*, une *femme bienveillante*, la *dame de l'abondance* (2).

Dans Girsu elle fixe les sorts.

Elle exerce la justice, et on connaît le lieu de ses jugements : c'était probablement la chapelle appelée **é-sil-sir-sir** restaurée par Gudéa.

Elle reçoit de nombreuses oblations, particulièrement le jour de sa fête, qui donna son nom au mois : **itu ezen ^{d}Ba-ba$_{6}$** « mois de la fête de ^{d}B. ».

^{d}Gà-tùm-dùg

Des textes plus nombreux qu'à l'époque *proto-sumérienne* prouvent que ce n'était pas une même déesse qu'on honorait sous les deux noms différents ^{d}Ba-ba$_{6}$ et ^{d}Gá-tùm-dùg (3).

Gudéa nous apprend qu'elle est fille du pur AN et « mère de Lagaš ». Elle est *déesse de fertilité* et *de fécondité* (4).

Gudéa a, en elle, une très grande confiance ; il l'appelle *sa mère*, *sa dame*. Lui, il est *son fils*, *son serviteur chéri* (5). Il lui bâtit un temple à Uru-kù-ga, où elle reçoit des oblations. Elle a un personnel sacré : **en, sanga, gala**, des prêtresses : **nin-dingir**.

Quelques très rares fidèles portent son nom (6).

^{d}Mes-lam-ta-è-a (Nergal)

Les mots **mes-lam-ta-è-a** signifient « *celui qui sort du* **Mes-lam** », c'est-à-dire du temple de ce nom que le dieu possédait à Kutha, sa ville sainte. Les textes ne parlent de ce dieu qu'à partir de l'époque néo-sumérienne. Gudéa l'appelle *son roi*. Šulgi, d'Ur lui donne aussi le titre de *roi* et un de ses sujets (Pl. 40, fig. 131) dit que ce dieu est *le bras droit de Lagaš*.

Son temple de Kutha fut bâti ou restauré par Šulgi. Gudéa lui en « bâtit » un à Girsu. On lui apportait des oblations et des ex-voto.

Ce dieu fut identifié avec ^{d}Nergal qui, d'après la tradition, était le dieu de l'Arallû ou de l'Hadès et dont nous avons rencontré le

(1) Références dans *Relig. sumér.*, 82. (Pl. 40, fig. 130).
(2) *Id.*, *ibid.*
(3) *Id.*, *ibid.*, 85.
(4) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 15, l. 4-5 et 11-12.
(5) *Relig. sumér.*, 86.
(6) *Id.*, 87.

nom sous la dynastie d'Agadé. Ce nom, ^{d}**Nè-UNU-gal** (1), reparaît six fois (2) à l'époque néo-sumérienne, mais aucun mot ne permet de dire s'il était honoré alors comme dieu de l'Hadès ou bien — ainsi que nous le constaterons sous la dynastie d'Isin (3) — comme un dieu qui favorise la végétation et qui protège la vie, ou s'il cumulait déjà ces fonctions diverses (4).

^{d}NIN-ki-gal (5)

Cette déesse, dont le nom signifie *dame de l'Hadès*, exerça peu d'influence à l'époque sumérienne. Sous la troisième dynastie d'Ur, Lú-^{d}Babbar lui bâtit un temple.

^{d}IM

Le nom de ce dieu n'apparaît que très rarement dans les textes sumériens. En akkadien, IM aura les valeurs *zunnu*, « pluie », *šâru*, (Pl. 40, fig. 132) « vent », *ramânu*, « tonnerre » (Pl. 40, fig. 133).

Il recevait des oblations à Drehem-Nippur et à Lagaš. Il semble que son culte ait pris plus d'importance sous la troisième dynastie d'Ur (6).

^{d}Nin-urta

On ne rencontre ce dieu que sous la troisième dynastie d'Ur. Il reçoit alors des oblations et des sacrifices (7).

^{d}Dagan (8)

Dans les textes *sumériens* actuellement connus, son culte est attesté pour la première fois sous la troisième dynastie d'Ur. Les documents akkadiens postérieurs parleront plus souvent de ce dieu.

Sur des empreintes de sceaux, son nom est suivi de celui de ^{d}Ša-la-aš (9).

(1) C'est-à-dire : *Souverain de la grande demeure*. Sur la prononciation Nergal, voir *Relig. sumér.*, 91, n. 15.

(2) *L. c.*, 92 ; ajouter NIKOLSKY, *Docum.*, t. II, oblations à ^{d}N., n° 236, 2, 20 et *passim*, sur cette tablette ; 320, 6 ; 342, Rev. 10. Ce sont des textes d'Umma.

(3) Il sera honoré alors sous un double aspect : dieu de fertilité et dieu des enfers.

(4) *Rel. sumér.*, 90-92.

(5) On ne peut savoir à quelle époque on commença à prononcer **Ereš-ki-gal**.

(6) *Relig. sumér.*, 103.

(7) *L. c.*, 104.

(8) Voir ci-dessus, sous la *Dynastie d'Agadé*, p. 118.

(9) DELAPORTE, *Catal. Cyl. Louvre*, t. I, D, 29 ; t. II, A, 263. Des textes de la Ire dynastie babylonienne appelleront ^{d}*Ša-la-aš* femme DAM, de ^{d}Da-gan. CT, XXIV, 6, 23.

^{d}Mar-tu

Ce dieu était étranger ; il venait de l'occident de la Mésopotamie. En pays sumérien, il commence à avoir des dévots à l'époque de la troisième dynastie d'Ur (1).

^{d}Nanâ

A l'époque d'Ur, à Umma aussi bien qu'à Drehem-Nippur, on la distinguait de ^{d}Ninni, puisque, dans un même texte, on signale des dépenses faites pour l'une et pour l'autre ; et, dans un autre, on parle du **sanga** de ^{d}Nanâ et de l'**en** de ^{d}Ninni (2).

Divinisation de rois et de héros

Rois. — Gudéa de Lagaš, à l'exemple de chefs proto-sumériens, se disait « engendré par la déesse ^{d}Gà-tùm-dùg (3) et ^{d}Šul-gi, fils de la déesse ^{d}Nin-gal (4). Peut-être faut-il entendre la pensée de ces princes en un sens assez large, analogue à celui que veut exprimer Gudéa quand il dit à sa divine mère :

> Je n'ai pas de mère ; ma mère c'est toi !
> Je n'ai pas de père ; mon père c'est toi ! (5)

ou bien en ce sens que le dieu les avait faits, élus ses vicaires chefs de la ville (6).

Sous la dynastie d'Agadé, Narâm-^{d}Sin toujours et Šar-kali-šarri quelquefois avaient fait précéder leur nom du déterminatif divin : ^{d}Narâm-^{d}Sin, ^{d}Sar-kali-sarri. Les rois de la troisième dynastie d'Ur, à partir de Sulgi (Pl. 40, fig. 134), les imitèrent. Il serait difficile, semble-t-il, de nier que ces princes aient été *divinisés* quand on observe qu'ils avaient leurs statues dans les temples, qu'on leur faisait des offrandes comme aux statues des dieux, que trois d'entre eux au moins, ^{d}Sulgi, ^{d}Bur-^{d}Sin, ^{d}Gimil-^{d}Sin, avaient leurs temples et que des fidèles portaient leur nom à l'instar des noms de dieux ; citons ^{d}*Sul-gi-i-li*, *Ur-*^{d}*Gimil-*^{d}*Sin*, ^{d}*Bur-*^{d}*Sin-ḫa-ma-til.*

(1) *Rel. sumér.*, 109.
(2) *L. c.*, 110.
(3) *Rel. sum.*, 113, n. 5.
(4) *L. c.*, 113, n. 6.
(5) *L. c.*, 113.
(6) Notons que le verbe écrit **tu**, *engendrer*, était employé dans les inscriptions d'Ur-^{d}Nanše — et cela, maintes fois — au sens de *faire* ou *fabriquer* des statues.

Une tradition qui paraît remonter à la dynastie d'Isin rapportera qu'un des rois post-diluviens de Kiš, nommé Etana, était monté au ciel et « rendit fidèles les pays ». Cette donnée, un peu postérieure à la période étudiée ici, est le commentaire intéressant de sceaux sumériens archaïques — tel celui de Lagaš — montrant le héros emporté au ciel (Pl. 40, fig. 135) par un aigle aux ailes éployées (1).

Héros (Pl. 42. fig. 136). — A Umma, on fait des oblations à Gilgameš. On connaît un prêtre-šABRA du héros divinisé. Quelques fidèles portent son nom (2).

Dieux tutélaires, « anges » et démons

Le dieu tutélaire est un intermédiaire surnaturel entre le dieu local et son lieutenant terrestre. Dieu de la famille, il a élevé son client parmi les hommes ; il a soin de ses intérêts auprès du dieu de la cité. Celui de Gudéa s'appelle ^dNin-giš-zi-da.

Les simples particuliers sont placés, eux aussi, sous la protection d'un dieu tutélaire spécial (3).

Gudéa parle de **Lama** comme d'un bon génie, **udug**; il l'appelle garde-pêche du **gù-edin** (4) ; mais, comme à l'époque proto-sumérienne, on lui rend un culte : temple, oblations, noms théophores avec l'élément **Lama** en sont la preuve.

Pa.ku est considéré, à l'époque *néo-sumérienne*, comme le messager divin du dieu En-lil ; mais il a, lui aussi, son temple où il reçoit des oblations ou sacrifices.

Les *Anunnaki* sont tenus pour des protecteurs divins, à l'époque *néo-sumérienne*. On lit dans Gudéa :

O Anunnaki, Anunnaki,
..... ô déités protectrices des contrées
... *l'homme sans force est* (par vous) *soutenu*
l'homme pieux vers lequel vous tournez vos regards (sa vie) *est prolongée* (5).

Gudéa leur demande de prier à son côté, pour lui, le dieu Ningirsu (6).

La croyance persistait qu'il existait des « esprits mauvais », serviteurs des dieux (7).

(1) *L. c.*, 113-115.
(2) *L. c.*, 117-118.
(3) *Relig. sumér.*, 118-119.
(4) Cf. *Milieu bibl.*, t. II, 561.
(5) Gudea, *Cylindre*, B, I, 21 et s.
(6) *L. c.*, II, 6 et I, 20-II 6.
(7) *Relig. sum.*, 150.

II. — Légendes et traditions

L'origine des êtres et leur fin

Aucun texte de l'époque ne nous fixe sur ce point. Nous savons seulement que les dieux avaient été engendrés les uns par les autres ; mais il n'y avait pas encore de généalogie divine officielle (1).

On admet l'existence d'une *survie*, comme dans le passé, puisqu'on rend ses devoirs aux morts.

Les Morts. Des *pleureurs* et des *pleureuses* suivent le cadavre et font entendre des *lamentations*, **èr**, qui sont accompagnées d'oblations. Les cadavres sont inhumés suivant des rites fixes. On place, à côté d'eux des écuelles et autres vases en terre cuite avec des aliments ; des bijoux en or, en argent ou en pierres précieuses, des armes. Les morts peuvent donc, d'une manière que les textes contemporains n'expliquent pas, boire, manger, jouir.

III. — Le culte et la vie

Les choses sacrées

Les temples

Sous la 3e dynastie d'Ur, le temple de tell Obeid fut rebâti sur la plate-forme primitive. On orna les murs de cette plate-forme en les divisant, pour ainsi dire, en panneaux (Pl. 41) par des sortes de contreforts à but décoratif. Sur les parois du temple, une frise en marqueterie, représentait une scène fermière (Pl. 42) (2).

Gudea rebâtit le temple de Lagaš, **é-ninnû,** dédié au dieu Ningirsu et à sa divine épouse Ba-ba$_6$. Il en décrit lui-même longuement la reconstruction. C'était le dieu lui-même qui l'avait ordonnée. Il nous raconte les visions dans lesquelles il vit, décrits, tous les détails des bâtisses, le plan, les matériaux et le reste. Et chaque vision est accompagnée d'une prière à ^{d}Ningirsu, à^{d}Gà-tùm-dùg ou à ^{d}Nanše. On se prépare à la grande entreprise en purifiant la ville, les ouvriers et le temple lui-même. La ville s'y dispose par sa bonne conduite et par des prières. On fait des oblations. Gudea invoque ^{d}Ningirsu

(1) Voir à l'*Epoque protosumér.*, p. 47 et s.
(2) *Relig. sumér.*, 123-125.

et d'autres divinités. Des oracles sont rendus. Après avoir fait une libation au moule, le prince y jette lui-même la brique de fondation ou brique du destin, sur laquelle était tracé, probablement, le plan du temple nouveau, plan venu du ciel.

Gudéa s'applique à faire beau : des bois rares sont apportés, par exemple de Magan et Meluḫḫa. Il va lui-même, dit-il, à « la montagne où personne n'avait pénétré » chercher des pierres de taille. Du marbre, du porphyre, de l'or en poudre, de l'argent sont expédiés à Lagaš. Tailleurs de pierre, orfèvres, forgerons se mettent à l'œuvre... Gudéa célèbre avec insistance l'éclat du monument sacré (1).

Il y avait dans ce temple des chapelles dédiées à des déités diverses. A côté, les dépendances : non seulement le « lieu des oracles », la chambre à coucher du dieu et de la déesse, le « lieu du conseil et du jugement », mais encore la « maison » des prêtres, celle des servantes et des petits (esclaves) du dieu Ningirsu.

Gudéa fit placer dans le temple deux bassins, l'un appelé **kun,** « comme un montagne étendue magnifiquement » ; l'autre appelé **šim**, « comme la maison pure du prêtre **guda** où l'eau ne cesse de couler ». L'*autel* ne paraît mentionné dans aucun texte. A l'époque d'Ur, les sceaux-cylindres révèlent l'existence de tables, **banšur,** et d'objets, sortes de piédouches, qui pouvaient servir de tables à offrandes. On connaît un autel à libations ou bien autel des parfums, votif, offert à ^{d}Ba-ba$_{6}$ « pour la vie du roi » par Nin-alla, femme de Gudéa (2). Sur le parvis du temple de Lagaš, on faisait des offrandes et des prières pures, accompagnées du son des instruments de musique. Sur ce même parvis, Gudéa fit dresser des stèles en grandes pierres de taille.

Dans le temple se trouvaient des emblèmes divers : armes, carquois, masse d'armes, stèles, etc. ; des vases et récipients nombreux ; des instruments de musique : tympanum, lyre, harpe (3).

Figurines de fondation. Le motif de l'époque proto-sumérienne est changé. On connaît trois types de la présente période :

1. Le dieu fléchissant le genou. Il tient le pieu des deux mains, l'étreint un peu, mais ne l'enfonce pas dans la terre : cette attitude signifie qu'il garde ce qui lui a été confié. Cette statuette fut trouvée avec d'autres objets dans un vase. Ce type du dieu fléchissant le

(1) *Relig. sum.*, 151 et s. Plusieurs traits font songer à la construction et à la dédicace du temple de Jérusalem par Salomon.
(2) Publié par V. Scheil, dans RA, XXIV (1927), 109.
(3) *Relig. sum.* 155-160.

genou (Pl. 43, fig. 139) est déjà bien établi, puisque sur une stèle de Gudéa un fidèle offre une figurine semblable. Nombreuses sont les statuettes de ce genre, en cuivre, de 20 à 21 cm. en général. Chacune était enfermée dans une sorte de boîte faite de six briques et rendue imperméable par un enduit intérieur de bitume.

2. Type des figurines de fondation de l'époque de Gudéa : la canéphore en cuivre sans alliage représentant une *femme* sur un pieu, tête rase, vêtue d'un simple jupon attaché à la taille et finissant aux genoux (Pl. 43, fig. 140-142). Apparemment, ces êtres semi-divins agissaient comme députés du roi et, pour s'assimiler à lui considéré comme travailleur, ils s'humiliaient et prenaient l'aspect de valets. La corbeille sur leur tête symbolisait la première corbeille de terre portée pour la fondation du nouveau sanctuaire.

A cette même époque, sous Ur-^{d}Ba-ba$_6$, les figurines de fondation étaient enfermées dans des « boîtes (1) », et, par suite, n'avaient pas de contact avec le sol. Ce fait n'est pas en contradiction avec l'explication donnée plus haut (2). Et voici pourquoi. En principe. ces boîtes étaient faites de six briques, enduites de bitume à l'intérieur afin de les rendre imperméables. Au fond de cette boîte, il y avait une plaque en gypse blanc, transparente, sur laquelle était placée une tablette en pierre dont la forme est celle des briques plano-convexes. Au-dessus, la boîte était remplie à moitié de sable fin symbolisant la terre et, sur ce sable, un morceau de natte représentant le lieu sacré était étendue, sur laquelle se trouvait une figurine en cuivre. Le tout était clos par une brique formant couvercle (3).

3. Type thériomorphique : le taureau couché, en cuivre. Peut-être les deux derniers types ne sont-ils pas des statuettes de fondation de temples.

Sous la 3e dynastie d'Ur, les canéphores sont analogues aux précédentes (4).

Les temples étaient, non seulement des lieux de culte, mais aussi des dépôts où s'entassaient les objets de prix, sous la garde des dieux.

(1) A Ur, on a trouvé, sous le dallage de l'immeuble de Sin-balasu-iqbî, une série d'images disposées dans l'ordre auquel les Rituels prescrivent de se conformer quand on pratique les exorcismes : en certains cas, il y en avait 7 dans une « boîte » d'argile ; en d'autres cas, une par « boîte ».

(2) A l'époque *proto-sumérienne*, p. 50.

(3) L'arrangment des dépôts de fondation varia un peu, d'âge en âge ; mais certains éléments se rencontrent depuis les temps préhistoriques jusqu'à Nabonide, ce qui signifie sans doute qu'on les considérait comme essentiels.

(4) Van Buren, *Found. Fig.*, ch. I-V.

Des inventaires de ces objets sont parvenus jusqu'à nous. On y trouve nombre de vases (Pl. 44, fig. 143), les uns en bronze, les autres en cuivre, des anneaux, de la farine, des pains, des produits aromatiques, des vêtements de diverses sortes, de la laine, du bois de cèdre, de la *graisse*, de l'huile, du miel, du poisson, etc., etc.

Les temples étaient propriétaires fonciers. Comme tels, ils avaient une administration qui, suivant toute vraisemblance, était semblable à celle de l'époque proto-sumérienne ; mais l'**isag** prit une importance séculière plus grande.

Les temps sacrés (1)

Fêtes annuelles (2)

La *fête du Nouvel An*, appelée **á-ki-ti,** était célébrée à Ur en l'honneur du dieu Lune Šeš-ki ; à Lagaš, en l'honneur de ^{d}Ba-ba$_{6}$.

A l'occasion de la fête du Nouvel An, de nombreux revenus sacrés entraient au temple.

D'*autres fêtes* étaient célébrées. A Nippur, le 2e mois de l'année, celle de ^{d}En-lil, accompagnée de nombreux sacrifices ; le 6e mois, une fête de ^{d}Ninni ; le 8e mois, une *fête de l'irrigation* : on offrait de grands sacrifices royaux à ^{d}En-lil et à ^{d}Nin-lil. A Uruk, le 7e mois, la fête de Šulgi divinisé, avec sacrifices et procession. A Ur, fête en l'honneur de ^{d}Šeš-ki ou **Nanna**. Autre fête en l'honneur de ^{d}Nin-a-zu. Chacune des deux donnait son nom à un mois spécial.

Il semble que chaque mois eût une fête.

Fêtes mensuelles (3)

A Lagaš, au début du mois, la Néoménie était célébrée en l'honneur de la déesse Ba-ba$_{6}$. dans un temple de la Néoménie. Cette fête durait trois jours. Le 15e jour du mois était fêté, également, à Uruk, à Drehem-Nippur, à Lagaš.

Des textes prouvent qu'on offrait aussi des sacrifices, le 7, le 21, le 28 ; par conséquent *cinq* fois par mois, c'est-à-dire à chaque phase de la lune. *Le mois était donc divisé liturgiquement en quatre « semaines » lunaires* (4).

(1) Voir ci-dessus, *Epoque proto-sumér.*, p. 52.
(2) *Relig. sumér.*, 170-173 ; 177-181.
(3) *L. c.*, 182.
(4) *Id.*, *ibid.*

D'autres fêtes sont attestées, par exemple, celles de la purification de la statue de tels et tels dieux (1).

A certaines de ces fêtes néo-sumériennes, des processions se déroulaient, accompagnant la statue du dieu. En certaines circonstances, sinon toujours, des sacrifices marquaient les principales étapes de la théorie sacrée.

Les sacrifices (2)

Sacrifices alimentaires. On mentionne un mouton **sá-dug$_4$** de nourriture divine. Au **ki-a-nag**, les dieux « *boivent l'eau* » *de la libation* (3). Gudéa parle de miel, de beurre, de vin, de grain, de figues, de lait. de dattes, etc., « *aliments pour la nourriture des dieux* (4) ».

Zúr. — A l'époque *proto-sumérienne* et à celle d'*Agadé*, on ne rencontre pas une seule fois ce mot ; il est fréquent, au contraire, à l'époque *néo-sumérienne.*

Au temps de l'**isag** Nam-maḫ-ni, et surtout chez Gudéa, **zúr** signifie nettement *prière.* Quand il s'agit de bœufs et de vaches à la déesse Ninni, de dattes, de graisse, de moutons devant des statues, de bétail pour divers dieux, il ne peut guère signifier autre chose que *sacrifice* — mais pas nécessairement sacrifice sanglant, puisque, sous la 3e dynastie d'Ur, nous avons du bois **mi-rí-za** des farines, des corbeilles qui sont **zúr**. **Zúr** signifie sans doute *libation* quand il s'applique à de la bière ou à de l'huile.

Ainsi, à l'époque où il est documenté, le mot **zúr** signifie tantôt « prière », tantôt « sacrifice en général » ou « simple oblation », sans que l'on puisse savoir quel est celui des deux sens qui a précédé l'autre.

Kaš-dé-a. — Cette expression de l'époque *néo-sumérienne* signifie, étymologiquement, *libation de boisson fermentée* ; et elle fut effectivement employée, au moins quelquefois, en ce sens.

Il est impossible de préciser en quoi consistaient, exactement, et en quoi se différenciaient les oblations désignées par les expressions étudiées soit à l'époque présente, soit aux périodes antérieures, en pays suméro-akkadien.

Le concept d'*oblation* est incontestablement commun à tous les « sacrifices ». On peut admettre que les oblations avaient pour but

(1) *Relig. sumér.*, 182.
(2) Voir *Epoque proto-sumérienne*, p. 52 et s.
(3) Gudéa, *Cyl.*, A, XXII, 1, 5.
(4) *Id.*, *Cyl.*, B, III, 18-24.

de satisfaire les plaisirs des dieux et que, par conséquent, elles impliquaient une certaine *destruction*, quand il s'agissait des jouissances du palais, de l'odorat ou de tel autre sens ; mais aucun des termes connus n'exprime ni n'implique par lui-même (1) que les Sumériens aient considéré tel sacrifice plutôt que tel autre comme *le sacrifice par excellence*. Quelque heureuse découverte de Rituel *proto-sumérien*, *agadéen* ou *néo-sumérien* permettra peut-être, un jour, de mieux préciser ce point.

Dons et ex-voto

Les documents attestant des dons ou des *ex-voto* sont bien plus nombreux qu'à l'époque proto-sumérienne. On voue aux dieux le butin de victoire, à Lagaš par exemple et à Umma. Un inconnu voue une statuette de femme pour la vie d'Urgar, **isag** de Lagaš ; Ur-dBa-ba$_6$ un vase à dBa-ba$_6$ pour la vie de sa femme et de ses enfants. Voir aussi (Pl. 44, fig. 144).

Le roi d'Ur, dŠulgi, offre à dNin-gal une perle de cornaline « pour le salut de sa vie (2) ».

Le personnel sacré

Le **sanga**. A Lagaš, le **sanga** s'occupait surtout, semble-t-il, de l'administration des biens du temple, comme à l'époque proto-sumérienne. On a l'impression que ce fonctionnaire tend à disparaître, à Nippur, sous les rois de la 3e dynastie d'Ur, et qu'il cède la place au PA.AL (3).

Certaines expressions paraissent indiquer que le **en** appartient à l'ordre « ecclésiastique » ; mais aucun texte sumérien ne donne explicitement le sens du mot. Nous connaissons un compte de parts accordées à *la maison des* **en**. Or, parmi eux, il y a, non seulement sept **guda**, un grand UŠ.KU, un (**lú**) **gú-ne-sag-gá**, un PA.AL, un grand chantre, mais encore des parfumeurs, un cuisinier, un portier, des **rá-gab**, etc.

Ensi, à l'époque de Gudéa, désignait une sorte de devin, *celui qui interrogeait* la divinité.

Le PA.AL ou **šabra** apparaît pour la première fois sous la dynastie

(1) Si l'on était réduit à la seule analyse philologique du mot hébreu *'olâh*, par exemple, on évoquerait difficilement l'idée d'*holocauste*.

(2) Voir, *Epoque proto-sumérienne*, p. 54, et spécialement *Relig. sumér.*, 193-197 où l'on trouvera toutes les références aux sources.

(3) *Relig. sumér.*, 200.

d'Agadé. A l'époque étudiée ici, il remplit *à Ur* à peu près les mêmes fonctions que le **sanga** à Lagaš. Il fait partie du personnel des temples et peut-être est-il devin ; mais il veille surtout à l'administration des terres, de leurs produits et des autres biens « profanes » du temple.

Les fonctions du **išib** ne sont pas mieux connues qu'à l'époque proto-sumérienne (1).

De même, la nature des fonctions religieuses du **guda** demeurent encore très obscures.

Sous Gudéa, certains UŠ.KU étaient chargés surtout d'exécuter, dans les cérémonies funèbres, des psalmodies et des lamentations en s'accompagnant de la timbale, **balag**.

Autres membres du personnel sacré. Lès textes néo-sumériens nous font connaître des musiciens (Pl. 45, fig. 145) et des chanteuses — un texte mentionne dix chanteuses qui viennent de remplir leur office à la fête de la néoménie —, et d'autres ministres, sans compter un personnel plus ou moins sacré qui prenait part aux cérémonies funèbres (2).

Prêtresses. Il y avait aussi des femmes dans le personnel sacré et notamment des hiérodules.

IV. — La vie religieuse et morale

La vie religieuse (3)

La religion sumérienne était très anthropomorphique. On estimait que les dieux possédaient à un degré éminent le caractère, les qualités des hommes (Pl. 44, fig. 146). Aussi, pensait-on que le meilleur moyen d'obtenir leur aide, de les toucher, de les apaiser ou de les contraindre, consistait, non seulement à employer la magie et à redire leurs louanges ou à les supplier afin d'émouvoir leur cœur ; mais aussi à leur procurer toutes les jouissances : la musique pour leurs oreilles, les parfums de substances odoriférantes, encens ou autres, pour leurs narines ; pour leurs yeux, la splendeur des temples et, dans les temples, l'harmonie des formes du corps humain et la beauté des objets sacrés ; de bons et copieux repas pour leur bouche, et, enfin, des hiérodules.

(1) *L. c.*, 205-206.
(2) *L. c.*, 207-208.
(3) Voir à l'*Epoque proto-sumér.*, p. 56.

Les Sumériens entretiennent des relations d'amour avec leurs dieux : les textes et les noms théophores le prouvent (1).

La cité et son dieu

La ville est la propriété du dieu. Et elle est traitée comme telle (2) : sur ce point les idées n'ont pas changé. Le dieu ŠEŠ-KI est roi d'Ur et sa parèdre est « mère d'Ur ». Dans une lettre à l'**isag** de Kazallu, dI-bí-dSin s'étonne que dEnlil, le *grand dieu de Nippur et de tout le royaume sumérien* ait livré le pouvoir royal *à un non-sumérien* ; mais il ne doute pas que la vérité ne soit telle (3).

Les rois d'Ur et ceux de Lagaš sont convaincus qu'ils sont les élus du dieu, et ils le proclament. Gudéa déclare expressément qu'il est au « service » de la divinité (4).

Présages et devins (5)

Gudéa consulte les présages. Il est convaincu que dNidaba connaît le sens des nombres. Il s'adresse à la déesse dNanše pour avoir l'explication d'un songe fameux.

A notre époque, le **lú maḫ**, la prêtresse du dieu IM, l'**en** de dŠEŠ-KI et celui de la déesse Ninni étaient nommés par les présages.

La Prière

Le mot **sub** est employé trois fois au sens de *prière*, dans Gudéa. **Sub** s'écrivait à l'origine par la pictographie de *la bouche* et de *la main* superposées. Or, la pictographie de ce signe résume bien le geste du fidèle dans l'attitude de la prière tel qu'il est représenté sur les cylindres-cachets à partir de la dynastie d'Agadé et surtout à l'époque d'Ur ; mais on emploie — et Gudéa lui-même — d'autres mots pour signifier prière.

On continue à placer dans les temples des statues qui prient pour ceux qu'elles représentent (Pl. 45, fig. 147). Ainsi, sur le parvis de dBa-ba$_6$ on en voyait une qui portait ce nom « *Que-celle-statue-prononce-ma-prière* ! » Gudéa en plaça une en diorite, dans le temple de Lagaš et lui donna cet ordre : « Parle à la statue de mon roi » dNingirsu.

(1) *Relig. sumér.*, 213.
(2) Voir à l'*Epoque proto-sumér.*, p. 56.
(3) *L. c.*, 214-215.
(4) *Relig. sumér.*, 216.
(5) *L. c.*, 217. Voir *Epoque proto-sumér.*, p. 57.

Et devant le visage de la statue brûlait de l'huile.

La prière a pour *objet principal* les biens matériels. Ainsi, Gudéa demande des champs fertiles, du poisson dans les étangs, du bétail, de l'huile, de la bière. Et puis, la vie.

Le même Gudéa demande aussi au dieu d'essuyer les pleurs et d'apaiser les cœurs (1).

D'après les sceaux de l'époque d'Ur (2), l'orant paraissait devant le dieu, une main levée (3) ou passée à la ceinture. Quelquefois, il se prosternait.

Le fidèle, afin d'être plus favorablement accueilli par le dieu, aimait à se faire présenter par une déité secondaire. La scène est très souvent reproduite sur les sceaux néo-sumériens.

Magie et *talismans*. A notre époque, les vignettes des sceaux sont plus manifestement religieuses. Un dieu assis sur son trône reçoit l'hommage d'un fidèle (Pl. 46, fig. 150 et fig. 149) conduit par la main par une autre divinité ; ou bien le fidèle est debout, les mains serrées l'une dans l'autre, entre deux divinités, l'une implorant et l'autre intercédant pour lui. Sur un sceau de Gudéa, le dieu Ningirsu assis tient, de chaque main, un vase jaillissant, symbole du fleuve sacré ; devant lui, l'adorant Gudéa est conduit par son dieu tutélaire ᵈNingizzida (Pl. 45, fig. 148) ; derrière le prince, un autre dieu intercède pour lui.

A cause précisément de leur caractère religieux, ces sceaux servaient aussi quelquefois de *talismans* opérant *magiquement*.

Pour la même raison, on insérait souvent comme élément constitutif du nom propre de personnes, un nom de dieu ou bien le nom d'une enceinte sacrée, d'une ville sainte, d'un symbole ou d'un objet de culte (4).

La vie morale (5)

Ur-ᵈNammu se flatte d'avoir fait régner « la justice selon les lois équitables du dieu Babbar. »

Le *sort des humbles* ne laisse pas insensible ; nous le constatons particulièrement chez les Sumériens, à l'époque étudiée ici. Gudéa

(1) *Relig. sumér.*, 217-219.

(2) A la bibliogr. de *Relig. sumér.*, ajouter H.-H. von OSTEN, *Ancient Orient. seals*, coll. Newell, nᵒˢ 131 et suiv.

(3) Le geste de la main levée reviendra souvent chez Homère ; par ex. *Odys.*, IX, 294 ; XIII, 355 ; XVII, 239 ; XX, 97.

(4) *Relig. sumér.*, 222-225.

(5) Voir *Epoque proto-sumér.*, p. 59.

fait remarquer que lorsque le grand temple de Lagaš fut reconstruit, « pendant sept jours... *le serviteur* et le maître allèrent de pair ; dans la ville, le puissant et *l'humble* couchèrent côte-à-côte... ; à *l'orphelin*, l'homme riche ne fit aucun mal (1) ».

Le même Gudéa se préoccupe de *ceux qui pleurent*. Dans le temple de Lagaš, il donne une place au divin psalmiste de ᵈNingirsu « afin qu'aux yeux de ceux qui versent des pleurs il affaiblisse les pleurs ; qu'au cœur qui est dans les soupirs il diminue les soupirs (2). »

La foi sumérienne affirmait implicitement la dignité de la femme ; nous l'avons dit (3). Les textes néo-sumériens nous montrent des déesses exerçant des fonctions importantes. ᵈNanše légifère à côté du dieu Ningirsu ; la déesse Ba-be_6 exerce la justice et rend des oracles. Nidaba est la déesse de l'écriture (4). Cela mettait en relief le rôle et la dignité de la femme ; les hommes n'avaient pas le droit de les méconnaître. Le droit coutumier ou écrit de la période proto-sumérienne demeure en vigueur (5).

C. — Sous les dynasties d'Isin-Larsa

2186*-1925*

Ces deux dynasties règnent parallèlement et se partagent la suprématie de la Basse-Mésopotamie. Vers 1956, Isin succombe sous les coups de ᵈRîm-ᵈSin, roi de Larsa, qui sera lui-même abattu par Ḫammurapi ; et cette victoire fera de Babylone la grande capitale de tout le pays.

Nippur, sous la dynastie d'Isin, et Ur, sous celle de Larsa, sont des centres de grande activité littéraire. Nous noterons seulement, ici, que trois textes importants, l'un sur le roi d'Agadé ᵈNarâm-Sin, l'autre sur les deux rois Sargon d'Agadé et Lugal-zaggisi d'Uruk (6), le troisième, relatif à l'invasion des Elamites sous Ibi-ᵈSin, roi d'Ur (7), traitent leur sujet d'après ce thème — qui ne sera pas oublié — :

(1) *Relig. sumér.*, 220.
(2) *Cyl.*, B, x, 17-xi, 2.
(3) Voir *Epoque proto-sumér.*, p. 61.
(4) *Relig. sum.*, 230.
(5) Voir *Epoque proto-sumér.*, p. 61.
(6) Pour ces deux textes, les sources sont énumérées dans Chiera, *Sum. Rel. Texts*, p. 34 et s. ; ajouter le nº 24 de Genouillac, *T. Rel. sum.*
(7) Langdon, dans BE, xxxi, nº 3.

l'*histoire est une succession de périodes de félicité et de malheurs*. Ces morceaux ont une allure lyrique (1).

Le fond des croyances est le même qu'à l'époque précédente ; toutefois, en comparant *les textes actuellement connus*, on peut constater quelques nuances d'idées dans la conception qu'on se fait de certains dieux, des fluctuations dans la constitution des listes divines et des différences sensibles dans les légendes.

I. — Les Croyances

Le Panthéon

La grande triade

Sous les dynasties d'Isin-Larsa, les Ecoles « théologiques » essaient de grouper les dieux en familles, mais leurs efforts n'obtiennent pas encore de résultat « classique » définitif (2) : deux (3) listes divines importantes contemporaines en sont la preuve, car l'une des deux (4) commence par les groupes, dEn-ki, An, dEn-lil, et l'autre (5) par An, dEn-lil, dEn-ki — mais elle intercale dEn-zu entre dEn-lil et dEn-ki.

Quoi qu'il en soit de l'ordre suivi, l'existence est attestée de la triade An, dEn-lil, dEn-ki : le dieu du ciel, le dieu de l'atmosphère, le dieu de la terre. Toutefois, les textes de l'époque actuellement connus permettent d'affirmer que cette triade n'exerça, *comme telle*, à peu près aucune influence sur le peuple. Mais il faut souligner la dévotion particulière que lui témoigna le roi Rîm-dSin de Larsa, à partir de la 22e année de son règne, comme l'attestent le libellé des dates et les inscriptions de ce roi : « ... sur l'ordre véridique d'An, de dEn-lil et de dEn-ki », il creusa un canal qui de toute antiquité n'avait pas eu de nom (6). Sur l'ordre de ces trois dieux, il creusa l'Euphrate et des canaux, construisit la muraille de Zarbilum, prit

(1) Güterbock, dans ZA, xlii, 13-14 et 24.

(2) Voir, un peu plus loin : An et d*En-lil*.

(3) On pourrait dire *trois* ; mais sur ces trois, il en est deux qui sont identiques. Voir note suiv.

(4) AO, 5376, publié par de Genouillac, d'abord dans RA, xx (1923), 89-106 en autogr., transcr. avec notes ; puis RA, xxv (1928), 133-139 : liste alphab. des noms divins corrigés ; et ré-autogr., dans *Textes rel. sum.*, t. I, Pl. xxv-xxxi.

(5) E. Chiera, *Sumer. Lexic. Texts*, une 1re liste, n° 122 ; 2e liste, n° 124. — Transcr. et notes, RA, xxviii, 178 et s.

(6) Liste dates ; années rectifiées.

Dunnum. Ce fut par la force ou par l'arme de ces trois dieux aussi qu'il prit les villes Damiq-ilišu et Isin (1).

Dans une Inscription, son scribe lui fait dire : « Lorsque AN, dEn-lil, dEn-ki et les grands dieux eurent mis entre mes mains Uruk... (2), etc. »

AN. — Il y a de bonnes raisons de croire que le relief pris par le culte d'AN doit être attribué aux Sémites (3).

A Nippur, c'est, plus d'une fois — le plus souvent peut-être — dEn-lil qui est à la tête des dieux ; on le comprend aisément, d'ailleurs : Nippur était la ville sainte de ce dieu et la grande métropole religieuse du pays. Pourtant, plus d'une fois, AN figure le premier ; par exemple, dans un petit texte sur l'origine des choses :

> *lorsque, au ciel, par* AN *les Anunnaki furent engendrés* (4)...

De même, dans un hymne sur la ruine d'Ur, un psalmite s'écrie dans sa douleur :

> à AN je veux adresser ma lamentation.
> Que dEn-lil donne un ordre bienveillant (5).

Dans le libellé de chacune des dates de son règne, depuis la 22e année jusqu'à la 29e, le roi de Larsa, Rîm-dSin, nous dit que sur l'ordre ou avec l'aide de la grande triade divine, il a fait ceci et cela ; or, il commence toujours l'énumération des trois êtres divins par AN — nous l'avons noté, un peu plus haut.

A Eridu (6), ville sainte de dEn-ki, on suit le même ordre. A s'en tenir à ces textes, on serait tenté d'admettre qu'à partir de la 22e année de Rîm-dSin, cette triade et cet ordre hiérarchique AN, *dEn-lil*, *dEn-ki* prévalaient.

Toutefois, il semble qu'à notre époque la personnalité du dieu ne soit pas très marquée : à peu près dans tous les textes contemporains qu'on peut citer, il est associé à dEn-lil.

Dans un des récits de la création, il est co-créateur avec dEn-lil, dEn-ki et dNin-ḫur-sag (7).

(1) *L. c.*, années 23e-29e.
(2) *Clou en argile*, A, 23-26 = ISA, 306 et 308.
(3) Voir notre *Religion sumér.*, 32-35, et, récemment, THUREAU-DANGIN, dans RA, XXXII, 156.
(4) Cf. RA, XXVI, 33 et suiv.
(5) LANGDON, *Sumer. Liturg. and Ps.*, no 11, IV, 8-9 ; cf. ll. 1, 13. 22.
(6) OCT, I, Pl. 1-4, l. 7-9 ; LANGDON, *ibid.*, p. 60 ; cf. WITZEL, *Perlen*, 1-23.
(7) Voir plus loin, *Création*, p. 184 et s.

Erek fut la cité de ce dieu. Il y possédait un temple, dès les temps préhistoriques, les fouilles l'ont prouvé ; mais la première attestation écrite du fait n'est pas antérieure à Eannatum I[er], vers 2700 (1).

Quelques rares fidèles seulement portent son nom (2).

Dans un hymne en l'honneur de [d]Ninni, on chante :

Avec An, dans (le) grand sanctuaire, sa demeure elle a établi ;
avec [d]Enlil, dans son pays (3), les destins elle décide.
Mensuellement, à la nouvelle lune, elle accomplit les oracles (4).

An-tum. — Elle est la divine parèdre de An ; mais elle n'est nommée, à notre époque, que dans une liste de généalogies divines (5).

[d]En-lil. — Dès les temps proto-sumériens, quoique Nippur n'exerçât point de suprématie politique, son dieu Enlil était considéré comme *roi*, ou équivalemment (6), non seulement de Sumer et des pays étrangers, mais aussi du ciel et de la terre (7). A l'époque néo-sumérienne, à Lagaš, ce dieu — bien qu'il ne fût pas le dieu *local* — était proclamé « le Seigneur qui n'a pas de rival », ce qui équivalait presque à être reconnu comme dieu tout-puissant.

Il était considéré surtout comme un dieu guerrier et un dieu fort.

Il semble que sous les dynasties d'Isin-Larsa, l'élite religieuse, ou du moins les « théologiens », par l'effet de circonstances, soit extérieures, soit scolaires ou autres qu'on ne peut préciser, aient analysé davantage le concept de puissance de ce dieu. On affirme en détail maintenant, ou on met en relief ses attributs ou qualités multiples. D'abord sa puissance même.

Le prince de Nippur est un prince plus grand que la mer,
le Grand Mont, le père [d]En-lil !
Sa grande dame est une femme fidèle (8),
la mère [d]Nin-lil (9).

Il est le *taureau...*, le *bœuf sans rival* (10). Il possède une puissance

(1) Cf. Alb. Schott, dans J. Jordan, *Uruk-Warka*, 1 *vorläuf. Bericht*, p. 45 et s.
(2) Voir notre *Larsa*, 55-56.
(3) Le pays de Sumer.
(4) Voir plus loin, [d]*Ninni*, p. 167 et s.
(5) Celle de Pennsylvania, Chiera, *Sumer. Lexic. Texts*, n° 122, I, 2 ; cf. RA, xxviii, 182 (corriger la transcription). Ce nom ne figure pas dans AO, 5376, cité plus haut.
(6) Lú.gal : *homme grand.*
(7) Voir *Relig. sumér.*, 39.
(8) Ou *bienveillante.*
(9) Chiera, *Sumer. Relig. Texts*, n° 36, 47-48.
(10) CT, xv, 10, Rev. 9.

prépondérante, à la fois au ciel et sur terre (1). Bien plus, on écrit qu'il est puissant par nature (2), et l'on admet que cette puissance se manifeste par la parole du dieu, par son verbe :

Son verbe (sortant) de l'**é-kur** (3) (est comme) un taureau qui écrase (4).

dEn-lil est le grand seigneur des dieux (5), leur roi (6) — ce qui n'empêchera pas d'attribuer le même titre à dBabbar, et peut-être dans la ville sainte même de dEnlil (7).

Il est co-créateur avec An, dEn-ki et dNin-ḫur-sag, dans un des récits de la Création (8).

Il exerce sa puissance sur la nature comme dieu de fertilité, car c'est lui qui la décrète (9). Il agit même directement : dans un hymne à l'agriculture, parmi les dieux dont on célèbre l'intervention, figure dEn-lil parce qu'il multiplie la luxuriance (10). On dit même, dans un autre texte :

le cultivateur qui plante les champs, ô dEn-lil, c'est toi (11) !

A Nippur, la ville sainte du dieu, on écrit qu'il assigne aux hommes leur destinée (12).

On se plaît à le représenter sous un aspect pacifique. S'il est un *roi*, un *seigneur*, le *seigneur des pays étrangers*, il est aussi un *père*, le *père dEn-lil* (13), le *père de Nippur* (14).

Il est le pasteur de Sumer (15), dieu *au grand cœur, à la parole fidèle* (16).

Il est aussi un dieu de sagesse (17). Il éclaire — ou *dirige* — les hommes (18).

(1) Gen., *T. relig. sumér.*, I, Pl. xliii, 4.
(2) CT, xv, Pl. 10, 1 : **še-ir-ma-al-ni-te-na**.
(3) Le temple de dEn-lil.
(4) *Tablette*-Virolleaud, dans *Babyloniaca*, III, Rev. 28 : **enem gud sar é-kur-ra-ta**.
(5) Gen., *l. c.*, Pl. 59, 22-23.
(6) Langdon, *Sum. Liturg. Ps.*, n° 2, ii, 3 ; Gen., *l. c.*, Pl. 95, 381-382.
(7) Voir plus loin, *dBabbar*, p.
(8) Voir plus loin, *Création*, p. et s.
(9) CT, xv, Pl. 10, 12, 16, 17, 21.
(10) Gen., *l. c.*, Pl. 76, 19.
(11) CT, xv, Pl. 11, 25.
(12) Barton, *Miscellan. Bab. Inscr.*, Pl. 8, i, 19 et 27 : **na-ne bam-tar-tar-ri**.
(13) Voir *Milieu Bibl.*, t. II, 40.
(14) Gen., *l. c.*, Pl. 50, 10.
(15) *Tablette*, Virolleaud, *l. c.*, 244, i, 5.
(16) Langdon, *Sum. Lit. Ps.*, n° 5, 5 ; *Sum. Lit. Texts*, n° 7, 39.
(17) CT, xv, Pl. 10, 9 (Voir le sens donné par F. Nötscher, *Ellil*, p. 15).
(18) CT, xv, *l. c.*, 7 : **erin-na-sá-sá**.

C'est sur la parole de ce dieu que le prince royal reçoit le sceptre :

> Au verbe de ^{d}En-lil
> qu'AN une parole fidèle me dise !
> Que le sceptre en ma main il place (1) !

A Isin, le roi ^{d}Lipit-^{d}Ištar se proclame fils de ^{d}En-lil (2). ^{d}Išme-^{d}Dagan en fait autant (3) et déclare qu'il veut élever Nippur aussi haut que le ciel et exercer le droit de l'**é-kur**, c'est-à-dire du temple de ^{d}En-lil (4). A Larsa, le roi Warad-^{d}Sin proclame que c'est ^{d}En-lil qui l'a « préposé comme pasteur d'équité (5). » Les autres rois expriment en termes équivalents qu'ils doivent à ce dieu leur élection et leur puissance (6).

A la période précédente, ^{d}En-lil était considéré comme « le roi par lequel le monde (7) repose en paix (8) ». On peut dire qu'il est ou qu'il demeure le dieu par excellence du pays. Il a des temples ou des sanctuaires à Ur, à Uruk, à Lagaš, à Umma, à Kiš, à Isin (9) ; à Nippur, il réside dans le temple fameux **é-kur**.

^{d}Nin-lil. — Elle est la divine épouse de ^{d}En-lil. Un texte de Nippur (10) raconte leur hymen d'où naquit le dieu Lune, ^{d}Nanna.

Un hymne chante ^{d}Nin-lil au cœur pur (11).

^{d}Nin-lil est le nom qui convient le mieux, étymologiquement, à la parèdre de ^{d}En-lil ; mais, dans les textes, elle figure peu sous cette dénomination. On la rencontre plus souvent sous d'autres « noms » qui sont plutôt des épithètes ou des attributs plus ou moins « personnifiés ». Nous en citerons deux : ^{d}Nin-ḫur-sag et ^{d}Nin-tu ; mais rappelons qu'à Lagaš, les trois « noms » divins ^{d}Nin-lil, ^{d}Nin-ḫur-sag et ^{d}Nin-tu désignaient au moins des attributs ou des aspects *réellement distincts*, puisque, la 30e année de Šulgi, parmi les oblations du 30e jour, on signalait un agneau pour la première, un agneau pour la seconde et un agneau pour la troisième de ces déités (12).

(1) LANGD., *Sum. Lit. Ps.*, n° 2, 6-8.
(2) GEN., *l. c.*, Pl. 27, 83-84.
(3) *Id.*, *ibid.*, Pl. 50, 11, 24, 29.
(4) LANGDON, *Sum. Lit. Ps.*, n° 2, Rev. I, 11-12 ; et voir la trad. WITZEL, *Perlen*, n° 5.
(5) *Brique*, B, I, 1-6.
(6) GEN., *l. c.*, Pl. 74, 10 ; Pl. 75, 20 ; *Tell Sifr*, n° 18^{a}, Date ; OCT, I, Pl. 40, 9-10 ; p. 47, col. IV, 14 (texte de MYHRMAN).
(7) Kur.
(8) ISA 167, XXIII, 26.
(9) GEN., *Text. rel. sumér.*, I, Pl. XLIV, 5-18.
(10) BARTON, *Miscellan.*, n° 4.
(11) LANGD., *Sum. Lit. Ps.*, n° 2, II, 10.
(12) Voir *Relig. sumér.*, 44.

[d]Nin-ḫur-sag. — Elle paraît encore réellement distincte de [d]Nin-lil, puisque, dans une liste de noms divins (1), elle est séparée du groupe de [d]En-lil et [d]Nin-lil, par les groupes de [d]Nin-urta, de [d]En-ki, de [d]Asar-lú-dùg et de [d]Dumu-zi-abzu. Et notons qu'elle suit [d]Na-bi-um et [d]Taš-me-tum. Dans les deux listes de noms divins de Nippur (2), elle figure dans le groupe de [d]Ba-ba$_6$.

Toutefois, rappelons qu'à Lagaš, à l'époque précédente, [d]Nin-lil était appelée « mère des dieux » (3) (et [d]En-lil « père des dieux (4) »). Or, dans le poème **En-e-ba-àm** (5), [d]Nin-ḫur-sag est, elle aussi, mère des dieux. Il s'agit sans doute de traditions différentes, nées en des lieux ou à des époques qui n'étaient pas les mêmes.

Son époux « officiel » est [d]Šul-pa-è (6), d'après la tradition de Keš — ou, du moins, c'est par lui (7) qu'elle conçut et engendra le dieu [d]Lil (8) — [d]Lil (9), dont la mort annuelle entraîne l'aridité de la terre et donne lieu à des lamentations rituelles. Mais une tradition assimile [d]Lil à [d]Nin-urta (10).

[d]Nin-TU. — « Adab est la ville de [d]Nin-tu (11) ». A Nippur, on la considère comme une modalité au moins ou un des attributs de [d]Nin-lil, car dans un hymne, dont une recension fragmentaire de Larsa est connue (12), on chantait :

> Celui dont [d]En-lil a fixé le destin, c'est toi !
> Divin Šulgi, le chéri de [d]Nin-lil, c'est toi !
> l'objet des fidèles attentions de [d]Nin-TU, c'est toi (13) !

(1) AO, 5376, col. I, 37-II, 15.
(2) CHIERA, *Sum. Lexic. T.* n[os] 122 et 124.
(3) Ur-[d]Ba-ba$_6$, *Statue*, III, 8.
(4) Enlemena, *Cône*, I, 3.
(5) II, 20 s. ; III, 13 s.
(6) Le plus souvent, semble-t-il, il désigne [d]En-lil.
(7) Voir l'expression relevée dans OCT, I, p. 55, n. 10. Le nom de ce dieu figure à côté de celui de [d]Ninni, CT, XV, Pl. I, 6, col. VIII, 5-6 ; dans *Milieu bibl.*, t. II, 45.
(8) Texte dans OCT, I, Pl. 44-45, col. III, 14 ; trad. LANGDON, *l. c.*, p. 55.
(9) Voir le texte publié et traduit par THUREAU-DANGIN, *in* RA, XIX, 175-185. Dans AO, 5376, III, 30, il est dans le groupe de [d]Nin-ḫur-sag et à la suite des « noms » ou attributs divins plus ou moins personnifiés de [d]Sul-pa-è.
(10) CT, XV, Pl. XII, 22. Voir aussi TH.-DANG., *l. c.*, 181, n. 6.
(11) OCT, I : WB, 169, col. III, 25.
(12) LANGDON, *in* OCT, I, p. 42.
(13) *L. c.*, p. 43, col. I, 8-11. Notons ici que le poème En-e-ba-àm — qui paraît fondre ensemble plusieurs traditions — ne peut-être convenablement compris que si l'on considère [d]Nin-sikil-la, [d]Nin-tu, [d]Nin-hursag, [d]Dam-gal-nun-na, comme de simples noms divins d'une même déesse — mais elle figure là, comme divine épouse tantôt de [d]En-ki, tantôt de [d]En-lil. Cf. WITZEL, *Keilschr. Stud.*, I, p. 53.

^{d}En-ki. — Une liste scolaire (1) place ^{d}En-ki à la tête des dieux ; mais Rîm-^{d}Sin de Larsa mentionne souvent la triade divine dans cet ordre : An, ^{d}En-lil, ^{d}En-ki (2). Dans un des récits de la Création, les co-créateurs sont An, ^{d}En-lil, ^{d}En-ki, et ^{d}Nin-ḫur-sag (3).

A l'époque précédente on honorait sous ce nom, ^{d}En-ki, le « *seigneur de la terre* », du sol, et surtout — peut-être — *des eaux douces.*

Dans les noms propres de personnes, c'est presque exclusivement (4) sous la forme É-a qu'il figure, et sans déterminatif divin (5). Sur trois listes généalogiques de dieux de l'époque, une seule le présente sous cette appellation : É-a ; encore est-ce dans une sorte d'appendice, où il semble que le scribe ait voulu réunir quelques noms divins étrangers (6), car, dans la liste, le dieu est introduit à la tête de son groupe, avec la graphie ^{d}En-ki.

Dans les hymnes, on l'appelle volontiers ^{d}Am-an-ki « divin Aurochs du ciel et de la terre (7) ». Des théologiens spiritualiseront ce titre, un peu plus tard, en le remplaçant par « le divin Seigneur du ciel et de la terre », ^{d}**En-an-ki** (8).

^{d}En-ki était considéré aussi comme dieu de la sagesse (9). Des rois se glorifient d'avoir reçu de lui une vaste intelligence (10).

Sa ville sainte était Eridu, au confluent du Tigre et de l'Euphrate (11). Là, il avait un temple où il accordait la sagesse (12). Il avait aussi un temple à Ur ; Rîm-^{d}Sin le rebâtit (13).

Les habitants de Dilmun l'adoraient comme leur dieu et le fondateur de leur cité (14).

A l'époque que nous étudions, assez rares sont les hommes qui portent son nom, à Larsa, à Tell Sifr, à Ur, à Nippur (15).

(1) AO, 5376, *in* RA, xx, 97 et s. et TCL, xv, Pl. 25 et s.
(2) Cf. *supra*, p. 157.
(3) Voir plus loin, *Création*, p. 184 et s.
(4) Nous ne croyons pas qu'on puisse citer une douzaine de noms théophores avec l'élément ^{d}En-ki.
(5) Dans notre *Larsa* (p. 239) le ^{d}E... est dû à une distraction.
(6) Chiera, *Sum. Lexic. T.*, 122, col. vii, 3. Notons qu'à l'époque d'Agadé, on écrivait aussi *É-a* sans déterminatif divin.
(7) Langdon, *Sum. Lit. Ps.*, 11, i, 26.
(8) CT, xxiv, 14, 18 (1re dyn. babylon.).
(9) En-e-ba-àm. ii, 22.
(10) A Isin, G.-L., *Inscr. Ur.*, n° 294 ; à Larsa, *l. c.*, 127 ; Legrain, *Ur.*, n° 28.
(11) Voir *Relig. sum.*, 45 et s.
(12) OCT, ii, Pl. 1, col. ii, 22-24.
(13) Dates : 4e année.
(14) En-e-ba-àm, par ex. : i, 8, 31 et suiv.
(15) Voir *Larsa*, p. 55-56.

dNin-ki. — D'après la liste généalogique AO (1), la divine parèdre de dEn-ki est dNin-ki. Elle figure sous ce nom, à côté du dieu, dans une prière (2). Déjà, à l'époque proto-sumérienne, les gens d'Umma faisaient serment par dNin-ki (3).

Dans la liste de généalogies divines de Nippur conservée à Pennsylvania (4), la parèdre du même dieu est appelée, non pas dNin-ki, mais d**Dam-gal-nun-na**, « la divine grande dame sublime ». Une empreinte porte ces deux noms :

d**En-ki** ;
Dam-gal-nun-na (5).

Sous ce dernier nom, on continue à l'honorer, comme à l'époque précédente, à Nippur, à Adab, à Lagaš, à Umma (6).

Autres dieux

Le dieu Lune. — Lorsque se constitua le royaume de Larsa, la ville d'Ur et son dieu Nanna (7), c'est-à-dire la Lune, jouissaient d'un grand prestige, dBabbar, ou le Soleil, fut le dieu officiel de la nouvelle capitale ; toutefois, on le considéra comme fils de dNanna (8) — et celui-ci, sous le nom de dEn-zu, était fils du dieu de Nippur, dEn-lil (9), primitivement dieu de l'atmosphère, et de sa parèdre, dNin-lil, la dame de Nippur (10).

Dans les actes officiels, on faisait serment d'abord par le dieu Lune, *puis* par le dieu Soleil ; et, dans ce cas, le nom du premier est toujours écrit dNanna.

Les rois honorèrent ce dieu au moins autant que dBabbar, le dieu « national » : ils lui offrirent des trônes en or, en cuivre ; des statues en argent, en cornaline et lapis (11).

Le dieu Lune était honoré également sous le nom de dAš-ím-

(1) Dans RA, xx, 98-99, I, 2. Voir note , p. .
(2) *Tablette*-Virolleaud, Langdon, dans RA, xvi et *Sum. Lit. Ps.*, p. 307.
(3) Ajouter *Vautours*, Rev. II et IV à notre *Relig. sumér.*, 48.
(4) Chiera, *Sum. Lexic. T.*, 124, I, 126.
(5) Delaporte, *Catal. Cyl. Louvre*, A 495.
(6) *Relig. sumér.*, 48-49.
(7) Voir *Relig. sumér.*, p. 53 et s.
(8) Gungunum, *Clou d'argile*, I, 1-3.
(9) d**En-zu dumu-sag** d**En-lil**. Langdon, *Sum. Lit. Texts*, n° 9, II, 3.
(10) Genouillac, *T. relig. sumér.*, Pl. 57 et 58, l. 15 (cf. 24), 47.
(11) Voir *Larsa*, p. 49.

BABAR (1). Sur l'ordre qu'il reçut de lui, Warad-ᵈSin restaura son temple **é-temen-ni-gùr**, pour sa propre vie et pour la vie de Kudur-Mabuk (2).

Sous la dynastie de Larsa, le dieu Lune fut le plus populaire, dans la mesure où cela ressort des noms théophores : on en connaît plus d'un millier (3).

Toutefois, les théologiens de Nippur enseignaient dans leurs écoles, que l'humanité avait été créée par AN, ᵈEn-lil, ᵈEn-ki et ᵈNin-ḫur-sag : un poème sumérien en témoigne (4) ; mais on chantait aussi que ᵈEn-zu veillait à la fertilité des champs (5) et à la fécondité des animaux (6).

ᵈ*Nin-gal* « grande dame » est la divine parèdre du dieu Lune (7). Î-din-ᵈDagan l'appelle sa dame, **nin-mu** (8). Elle exauce les prières, **sub,** de Warad-ᵈSin (9). Ses oracles sont inégalés (10).

Nûr-ᵈAdad rebâtit pour elle une chapelle dans son temple d'Ur (11), le **gig-par-ku;** cette chapelle s'appelait **Íd-lú-šub-gú-kalam-ma.**

L'**en** de ᵈNanna, En-an-na-tum, fils de ᵈIšme-ᵈDagan, lui offrit une statue dans son **é-nun** (12).

ᵈ*Babbar.* — Dans la liste de noms divins AO 5376, ᵈBabbar suit la famille de ᵈEn-zu (13), et un hymne l'appelle « fils engendré par ᵈNin-gal (14) », parèdre de ᵈAš-ím-BABAR (15), qui est un « nom » du dieu Lune (16). Pourtant, un hymne le proclame « fils de ᵈEn-lil (17). »

(1) Dans la liste de dieux AO, 5376, il se trouve entre ᵈEn-zu et ᵈNin-gal. Pris absolument comme synonyme de ᵈNanna, dans *Clou d'argile*, I, 25 = ISA, 302 ; et, de même, G.-L., 111, 3 ; 131, I, 25 et suiv. Voir aussi LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, nº 7, 12 ; cf. l. 22 ; Rev. 2.

(2) Item., *ibid.* p.

(3) Cf. *Larsa*, 53-56. — Dans ces noms propres de personnes, il est écrit, non pas toujours, mais le plus souvent ᵈEn-zu, — jamais avec le chiffre XXX.

(4) POEBEL, *Gram. Hist. Texts*, I, 11-13.

(5) GENOUILLAC, *T. rel. sumér.*, I, Pl. 76, 7 et s.

(6) CHIERA, *Sum. Rel. T.*, 9, 22-59.

(7) Liste de dieux, AO, 5376.

(8) G.-L., 294, 37.

(9) *L. c.*, 126, 11-13.

(10) *L. c.*, 103, 3.

(11) *L. c.*, 126. Voir plus loin *L'au-delà*, p. 189.

(12) *L. c.*, 103, 14.

(13) Col. IV, 28.

(14) LANGDON, *Sumer. Liturg. Texts*, nº 9, 3.

(15) G.-L., 111, 1-3.

(16) *L. c.*, I, 25.

(17) GEN., *Text. relig. sum.*, t. II, Pl. 145, 24. On ne peut pas entendre autrement ce ᵈBabbar ad-da ᵈEn-lil tu-tu-ud-ge-ge.

Il est naturel qu'on l'acclame comme le dieu qui « donne la lumière aux êtres vivants (1). » On l'appelle roi du ciel et de la terre (2), héros des dieux (3).

Dans le récit du Déluge (4), c'est le dieu Babbar qui « sort et illumine le ciel et la terre ». Le héros du Déluge « ouvre le vaisseau », et « le divin héros Babbar (5) pénètre dans le vaisseau ». C'est à ce dieu qu'il offre des victimes, avant même de se prosterner devant An et ᵈEn-lil (6).

On demande :

que dans l'**é-kiš-šir$_5$-gal** (7) il apporte l'abondance,
que dans le temple de ᵈEn-zu, dans la cour à l'éclat terrible, il multiplie l'abon-[dance (8).

A l'époque néo-sumérienne, quelques textes faisaient allusion à un aspect guerrier du dieu. A notre époque, une brique nous apprend que le grand mur de Larsa s'appelait : « *ᵈBabbar-vainqueur-des-pays-ennemis* (9).

On le célèbre surtout comme dieu de la justice et de l'équité : il est le dieu de la justice (10), le roi de la justice (11) :

ᵈBabbar, sans toi la justice n'est pas rendue,
ᵈBabbar, sans toi le trône royal n'est pas stable,
Babbar, sans toi l'intelligence royale n'est pas parfaite (12).

Il est le juge sublime du ciel et de la terre (13); il est le juge des dieux (14).

C'est lui qui plaça sur les lèvres de Šulgi la justice et la fidélité (15).

(1) Gen., *l. c.*, Pl. 102.
(2) *L. c.*, 145, 5.
(3) *Ibid.*, *l. c.*,
(4) Poebel, *l. c.*, n° 1.
(5) Notons avec Poebel, *Histor. Texts*, p. 56, que dans *le Déluge* de l'Epopée de Gilgames, ce sera non pas ᵈBabbar, mais la lumière du jour, **ud-da** (*Gilg.*, xi, 136) qui pénétrera dans le bateau.
(6) Col. v, 10 et col. vi, 3.
(7) Nom du temple de ᵈEn-zu, à Ur.
(8) Gen., *l. c.*, et Langdon dans OCT, i, Pl. 41.
(9) ISA, 292-293.
(10) Langdon, *Sum. Lit. T.*, n° 9, Obv. ii, 21-23, **níg-si-sá** : « Seigneur d'équité » **níg-gi**, ᵈSin-idinnam, *Clou d'argile*, B, 2.
(11) Chiera, *Sum. Relig. T*, n° 15, 5.
(12) Gen., *T. relig. sum.*, t. II, Pl. 145, 39 (**sá-kud**), 41, 42.
(13) Gen., *l. c.*, Pl. 146, 137.
(14) *Id.*, *ibid.*, Pl. 145, 22.
(15) BE, xxxi, Pl. v, col. ii, 4.

ᵈSin-idinnam, roi de Larsa, bâtit en l'honneur du dieu l'**é-babbar** pour sa vie personnelle et régla solennellement l'ordre des cérémonies et des oblations à exécuter dans ce temple (1). D'autres rois de Larsa lui firent de riches présents : statues en or, en argent, en or et argent, trônes en or. Le roi ᵈSin-iqîšam lui offrit jusqu'à onze statues en or. Ajoutons des statues, trône, palmiers en cuivre (2).

On peut compter plus de deux cents noms théophores contenant l'élément divin Babbar ; mais ceux en l'honneur du dieu Lune sont bien plus nombreux.

On connaît plusieurs membres du personnel sacré de ᵈBabbar : **guda** et **išib** (3).

ᵈA-a. — On sait, par les textes postérieurs, que ᵈA-a est un des « noms » de la parèdre de ᵈBabbar. Nous ne la trouvons mentionnée avec cette graphie que dans deux listes divines fragmentaires de Nippur (4), sous ceux de ᵈŠe-nir, ᵈSud-ág ou quelques autres aussi obscurs sur la liste divine AO 5376.

Cette épouse divine était donc très effacée à cette époque. On peut supposer qu'elle est simplement un être de raison créé dans les écoles théologiques. Elle aura pourtant une certaine vogue, un peu plus tard.

ᵈNinni. — ᵈNinni et Uruk, sa ville sainte, paraissent avoir une réelle importance sous la dynastie d'Isin, car elles sont mentionnées, à cette époque, sur la plupart des inscriptions, très brèves d'ailleurs, et rédigées en sumérien.

Rîm-ᵈSin de Larsa la nomme à côté d'AN (5) ; Warad-ᵈSin (6) et le même Rîm-ᵈSin (7) diront qu'elle est fille de ᵈSin — lequel est « issu » de ᵈEn-lil et de ᵈNin-lil. Un hymne la proclame également fille de ᵈSin, mais, un peu plus loin, il affirme que son père est ᵈEn-ki : « dans l'*apsû* d'Eridu, elle a pris possession des oracles ; son père, ᵈEn-ki, les lui a donnés (8). » Deux traditions sont donc réunies dans ce texte ; la seconde se trouve d'ailleurs dans un autre hymne qui a

(1) G.-L., 118.
(2) Voir notre *Larsa*, 48-49.
(3) *Ibid.*, 57-58. Corriger, p. 57 : **guda ᵈMaḫ**, au lieu de **guda-maḫ**.
(4) CHIERA, *Sum. Lexic. T.*, 123, II, 9 et 124, I, 42.
(5) *Canéphore B*, II, 12.
(6) *Canéphore*, I, 1-4.
(7) *Canéphore A*, I, 4 ; de même, CHIERA, *Sum. rel. T.*, 36, 1. — *Ibid.*, n° 1, I, 9 et II, 9 : **dumu-gal ᵈEn-zu.**
(8) CHIERA, *l. c.*, n° 1, I, 9 ; II, 9 et, par contre, *ibid.*, col. I, 9 et 23-24.

pour objet la glorification de cette déesse ; là, elle est également fille de dEn-ki (1).

Un document de notre époque rapporte la tradition sumérienne d'après laquelle le culte de dNinni aurait remonté aux temps préhistoriques : le divin roi Lugal-banda, successeur de En-mer-kar (2), l'aurait introduit à Kullab (3), un des quartiers d'Erek — ville qui s'appelait alors É-an-na : « demeure du dieu AN » — la « cité d'élection du cœur » de la déesse (4).

Nous avons vu que son père dEn-ki lui remit les oracles, dans Eridu. Rîm-dSin l'appelle la dame « qui émet la totalité des oracles, qui fait demeurer les oracles du pays (5).

Et un hymne chante :

> Ma dame, des grands décrets la directrice c'est toi !
> Les décrets tu portes ; les décrets dans ta main tu tiens ;
> les décrets tu envoies ; les décrets ta poitrine détient (6).

Elle est « dame du ciel et de la terre (7) ». Elle punit les cabaleurs et les méchants (8).

Dans un hymne sumérien (9) qui paraît remonter à l'époque d'Isin (10) — et qui, par suite, a pu être influencé par les idées des Sémites — dNinni est célébrée comme planète Vénus : elle monte au ciel (11), éclaire la nuit comme un soleil (12).

D'après des textes copiés, sinon composés, sous la dynastie d'Isin, tandis que le dieu de la végétation, dDumu-zi, était aux Enfers, des lamentations étaient proférées sur la terre surtout par dNinni, l'épouse ou l'amante du dieu (13). Mais celui-ci revenait sur terre, et alors la nature était ranimée :

(1) POEBEL, *Hist. Gram. Texts*, no 25, *passim* ; voir par ex., col. I, 9-16, 44 et s.
(2) OCT, II, p. 22.
(3) *L. c.*, t. 1, Pl. VI-IX, col. II, 26 et s.
(4) *Ibid.*, t. 1, Pl. XV : WB, 169, III, 11.
(5) *Canéphore A*, I, 2-3.
(6) LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, no 3, I, 6-9 ; même idée avec quelques détails de plus, CHIERA, *Sum. Rel. Texts*, no 1, I, 25-27 et no 36, 3.
(7) *Canéph. A*, II, 6 ; LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, no 3, I, 12 ; *Sum. Lit. T.*, no 9, Rev. I, 4. Une tablette de l'époque séleucide nous apprendra comment cette déesse, favorite du roi des dieux AN, réussit à devenir, suivant une tradition, l'épouse en titre et, par conséquent, reine du ciel et reine des dieux (AO 6458, publiée, traduite et commentée par THUREAU-DANGIN, dans RA, XI, 141-148).
(8) CHIERA, *Sum. rel. texts*, no 1, col. IV, 5-8. Voir plus loin, *Vie morale*, 197.
(9) CT, XXXVI, Pl. 33-34 ; trad. par WITZEL, *Perlen*, no 13.
(10) Voir CT, *l. c.*, p. 3.
(11) L. 1-8.
(12) L. 9-12.
(13) Par ex., CT, XV, 10 : **nitlam** : *awiru*.

L'époux de la reine du ciel de sa barque irrigue ; le pays il abreuve :
où il n'y avait plus d'herbe, (maintenant) on broute (1).

Il est probable que le dialogue suivant (2) entre [d]Ninni et son frère-époux, [d]Ušum-gal-an-na (3), se rapporte à la même légende.

Le frère : O reine du ciel, la verdure je te la rendrai.
O [d]Ninni, la verdure je te la rendrai.

La sœur : O frère, la verdure où est-elle emportée ?
Qui l'a emportée ? qui l'a emportée ?
Les plantes, qui me les a emportées ?

Le frère : Ma sœur, ce qui est emporté je te le rendrai.
O [d]Ninni, ce qui est emporté je te le rendrai.

La sœur : O frère, ce qui est emporté, où a-t-il été emporté ?
Les plantes, qui me les a fait périr ?

Le frère : Ma sœur, ce qui a péri je te le rendrai.
[d]Ninni, ce qui a péri je te le rendrai (4).

La sœur : Avec qui coucherai-je ? avec qui coucherai-je !
Avec toi je coucherai, je coucherai ;
avec toi, mon mari, je coucherai ;
avec [d]Dagal-ušum-gal-an-na je coucherai,
avec celui qui des flots (5) est sorti je coucherai (6).

Et l'abondance revient.

Le bien-aimé de mon cœur commande à la verdure :
on n'a pas bêché, mais les greniers sont remplis.
Le prince gracieux commande les livraisons régulières,
et le sésame est lié ; les greniers sont combles (7).

Nos textes appellent [d]Ninni *la pure* (8), *la jeune fille* (9), et aussi *la hiérodule, la hiérodule du ciel* ou *de* **An, nu-gig-an-na** (10). Et voilà ce qui explique peut-être que, dans un même poème (11), on lui attribue, entre autres fonctions, la prostitution (12), et qu'on lui confie

(1) Texte CUGNIN, Rev. II, 102-105, trad. SCHEIL, *in* RA, VIII, 160 et suiv.
(2) Texte Nippur, dans MYHRMAN, *Bab. Hymn. and Prayers*, n° 6 ; trad. LANGDON, *Liturgies*, n° 201.
(3) Nommé vers la fin seulement, l. 45.
(4) L. 9-20.
(5) **Šà-zi** : *našû sa mîli*. Allusion probable à une tradition conservée dans des textes postérieurs, d'après laquelle [d]Dumu-zi aurait été jeté sur les eaux de l'Euphrate et emporté ainsi dans l'Arallû.
(6) L. 42-47.
(7) L. 50-53.
(8) **Kù**, par ex. OCT, I, Pl. VI-IX, *passim*.
(9) **ki-sikil**, CHIERA, *Sum. Rel. T.*, n° 23, I, 12, 13, etc.
(10) Par ex., CHIERA, *l. c.*, n° 1, 2, 7, 15.
(11) POEBEL, *l. c.*, n° 25.
(12) Ou le *hiérodulat* : **nam-kar-lil**. *L. c.*, Rev., col. II, 38.

la musique (1) et les castrats (2), en même temps que la véracité, la justice, la bravoure, etc. (3).

Elle est la gracieuse déesse de la joie (4).

Quant aux figurines de « femme nue » en terre cuite, rien ne prouve qu'elles représentent dNinni. On peut légitimement admettre que ces images étaient considérées comme des talismans magiques, propres à favoriser la prolification. On n'a trouvé, en Basse-Mésopotamie, jusqu'à ce jour, aucun *sceau*-cylindre, aucune *empreinte* de la « femme nue » avant Ḫammurapi.

dNinni est aussi une déesse guerrière :

> Dans la bataille, les pays ennemis tu écrases (5).
> Avec le sang des guerriers comme avec de l'eau tu abreuves la terre (6).

Un texte de Nippur, qui paraît avoir pour objet la glorification de la déesse, atteste en même temps le syncrétisme réalisé en sa faveur.

dEn-ki, le dieu des eaux, envoie son « ange » (7), dIsimu, afin qu'il ramène dNinni à Eridu où de nouvelles fonctions lui seront confiées. La déesse, désagréablement surprise, paraît faire des objections (8) Elle craint peut-être de devoir abandonner sa ville sainte pour une autre où son influence religieuse sera moindre ; aussi répond-elle :

> Mon père ! pourquoi a-t-il prononcé à mon égard des paroles hostiles ?
> Ses véritables paroles, pourquoi les a-t-il changées à mon égard ?
> Ces paroles qu'il a prononcées, puissent-elles ne pas arriver à exécution (9)! »

Le dialogue se poursuit. Vers la fin, l'ange dit :

> « En-ki m'a communiqué (ceci) :
> « Ninni, la mère qui donne la vie dans Erek,
> dans le bateau du ciel, jusqu'à Eridu transporte(-la) (10). »

La déesse avait des temples (11) dans seize villes au moins : Erek,

(1) **Nam-nar**, *l. c.*, 51.
(2) **Kur-gar-ra**, *l. c.*, 21.
(3) *L. c.*, *passim*, col. II.
(4) OCT, t. I, Pl. 7, II, 39 : **dingir-ḫú. ša₆-ga.**
(5) CHIERA, *Sum. Rel. T.*, n° 9, 15.
(6) *L. c.*, n° 36, 8.
(7) **Sukal**, *messager*, ἄγγελος.
(8) Dans LANGDON, *Poème sumérien*, 223 et s., I, 9-20
(9) L. 22-23, 28.
(10) L. 54-55. Nous avons cité la trad. LANGDON.
(11) Ils sont énumérés dans OCT, t. I, Pl. 13-16.

Nippur, Bád-Tibira, Ḫallab, Kiš, Agadé, Adab, Akšak, Larsa et six autres (1).

On connaît des offrandes régulières faites à ^{d}Ninni, sous Rîm-^{d}Sin (2), et, sous le même règne, des achats de moutons « pour ^{d}Ninni et ^{d}Nanâ d' « Uruk » et pour les mêmes déesses de Larsa (3).

Un mois portait le nom de ^{d}Ninni.

Dans les noms propres de personnes de l'époque étudiée ici, nous avons relevé l'élément divin Ninni plus de cent fois (4).

Le nom $Iš_4$-tár est très rare à cette époque.

^{d}NANA (5). — Des textes postérieurs présenteront cette déesse comme parèdre de ^{d}Nabû (6). Dans la liste AO tant de fois citée, après le groupe nombreux de ^{d}Ninni et celui de ^{d}Dumu-zi, on lit ^{d}Na-na-a — suivi de trois autres de ses « noms » — puis ^{d}Pa-a-ti, qui, suivant des textes plus récents, est une forme de ^{d}Nabû (7).

Sumu-ilu, roi de Larsa, bâtit à Ur, pour cette déesse le temple **é-ud-da** (8).

^{d}DAMU. — On le rapproche quelquefois du dieu IM. Il envoie l'orage, il est « le seigneur de la vie du pays de Sumer et des pays étrangers (9) ».

Il est rapproché aussi de Sumuqan qui veille sur le bétail et qui lui procure l'herbe, et de Enkidu qui, par les rigoles et les canaux, baigne le grain et fait réussir les céréales (10).

En tout cela il ne diffère guère de ^{d}Dumuzi. Il ressemble également à ce dieu par quelques autres attributs et fonctions qu'on rencontre dans les textes de l'époque ; ainsi, on l'appelle *médecin*, **a-zu** (11). Il parle de son pays de mort et de son *arallû*.

(1) On ne doit pas considérer comme un lieu de rites obscènes celui de Dilmun, sous prétexte qu'il est appelé é éš-dam (OCT, *l. c.*, col. III, 8 et V.-L. 127). Sur ce point, voir LANDSBERGER, dans OLZ, XXXIV (1931), 135 *in* 127.

(2) CHIERA, *Docum.*, n° 33.

(3) *Contrats de Larsa*, t. 1, n° 100, 24-27 et 31-33.

(4) Voir notre *Larsa*, p. 52-57.

(5) Sur la distinction entre ^{d}Nanâ et ^{d}Ninni à l'époque de Ḫammurapi et plus tard, voir THUREAU-DANGIN, dans RA, XI, 96.

(6) AG, PA. Voir DEIMEL, *Panth.*, n° 2264.

(7) *Id.*, *ibid.*, n° 2943.

(8) G.-L., n° 115. Vers 2000, ^{d}Sin-gašid d'Erek lui avait bâti le temple d'É-ḫe(?)-gál (?)-la (JORDAN-SCHOTT, *Uruk-Warka*, 1, n° 8, p. 52.

(9) LANGDON, *Sum. Lit. Texts*, n° 13, Rev. 7-9.

(10) *L. c.*, l. 12 et 13.

(11) MYHRMAN, *Bab. Hymn. a. Ps.*, n° 5, l. 5, 8, 9 ; et RADAU, BE, XXX, n° 2, 18, 21, 22.

Dans ma vaste demeure, dans mon pays de mort, maître je suis ;
dans l'**a-ra-li**, lieu de ma caverne, puissant je suis (1).

Dans la liste de noms divins AO 5376 (2), un des noms de ^{d}Dumuzi est ^{d}**Am-a-ra-li**, « le divin Aurochs de l'*Arallû* ».

La divine mère de ^{d}Da-mu, la divine « Reine d'Isin » ne cesse de *se lamenter* ; « elle pleure et soupire (3). »

A l'époque étudiée ici, on connaît une dizaine de noms théophores en ^{d}Damu (4).

^{d}*Nin-a-zu.* — Dans un texte (5) de Nippur (6), ^{d}Nin-a-zu est fils de ^{d}Nanna, engendré par ce dieu à Ur (7) ; il est protecteur des troupeaux (8). Ce même texte — qui est un hymne — l'appelle « dieu fort (9) » dans l'**é-kiš-šir$_{5}$-gal** (10), le temple de son père, à Ur.

Le mois qui, dans deux calendriers de la 3e dynastie d'Ur (11), était ^{itu} ezen ^{d}Nin-a-zu, célébrant le retour du dieu, était précédé de **ki-sig** ^{d}Nin-a-zu, ou « mois des lamentations de ^{d}Nin-a-zu (12) », qui marquait la mort de la végétation. Le mois **ezen** ^{d}**Nin-a-zu** s'appelait à Nippur, ^{itu} **Kin** ^{d}**Ninni**, et de même sous la première dynastie babylonienne ; il célébrait le retour de ^{d}Ninni. Il semble donc qu'à notre époque il fût considéré comme un dieu de fécondité et de fertilité, et, à ce titre peut-être, dieu de l'enfer (13).

(1) *L. c.*, 22-24 ; RADAU, 34-35.

(2) Col. VI, 32.

(3) MYHRMAN, *l. c.*, 11-21 ; RADAU, 24 et s. A cause de Rev 4 (la fille première en rang du ciel ou de AN, la reine d'Isin, c'est moi !) on ne pourrait guère contester qu'il s'agisse de ^{d}Ninni.

(4) Voir notre *Larsa*, 55-56.

(5) LEGRAIN, *Hist. Fragm.*, n° 41.

(6) D'après les signes les plus caractéristiques (**ša$_{6}$**, **ḫe**, **gal**, **lugal**) de l'époque d'Isin, semble-t-il, sinon de la Ire dyn. de Babylone.

(7) L. 18 et 19. — Dans un hymne de la Ire dyn. babylonienne (ZIMMERN, dans ZA, XXXIX, 267-268, n° 30) on dit explicitement qu'il est né des amours de ^{d}Enlil (**kur**-gal) et de ^{d}Nin-lil, l. 20. Dans la liste AO, 5376, de la dynastie d'Isin, son nom est suivi de celui de ^{d}Nin-gìr-da (col. IX, 15-16). Le nom de ^{d}**Nin-ki-gal** est *deux* lignes plus loin ; il est précédé de ^{d}Gìr + kar-kalam-ma. Sous la Ire dyn. babyl., dans la liste AN ^{ll}*Anum*, ^{d}Nin-a-zu, divin époux de ^{d}Nin-gìr-da, sera mentionné dans la famille de ^{d}NIN-**ki**-**gal**.

(8) L. 1-3.

(9) **Dingir-kal.**

(10) L. 17.

(11) A Lagaš et à Drehem. Cf. DEIMEL, *Sum. Lexik.*, n° 52.

(12) Cf. LANDSBERGER, *Kult. Kal.*, 70 et p. 5.

(13) Sous la Ire dyn. babyl., on connaît un hymne en l'honneur du temple de ^{d}Nin-a-zu, à IM^{ki} *(Muru ?)*. Dans le contexte lacuneux, on trouve le nom de ^{d}NIN-ki-gal. ZIMMERN, dans ZA, XXXIX, 257-258. Pour la date, p. 247.

^{d}*Dumu-zi* (1). — Dans AO 5376 (2), il appartient à la famille de ^{d}En-zu et se trouve après les groupes de ^{d}Babbar et de ^{d}Ninni. Pour les théologiens rédacteurs de cette liste divine, il est différent de ^{d}Dumu-zi-ab-zu, puisqu'ils placent celui-ci dans le groupe de ^{d}En-ki.

^{d}Ušum-gal, Ušum-gal-an-na, ^{d}Dagal-ušum-gal-an-na désignent-ils de réelles modalités de ^{d}Dumu-zi, ou sont-ils simplement quatre de ses « noms » ? On ne saurait le dire. Quoi qu'il en soit, dans les hymnes, on l'appelle ^{d}**Dagal**(3)-**ušum-gal-an-na** « *le divin dragon puissant du ciel* (4) ». ^{d}Utu-ḫegal dit : « Ma dame, ^{d}Ninni, est mon soutien ; ^{d}Dumu-zi **dagal-ušumgal-an-na** a prononcé mon sort (5). » On l'appelle également « pêcheur » (6), « pasteur » (7).

^{d}Dumu-zi est aimé de ^{d}Ninni (8).

Il semble bien qu'on fasse allusion à sa fonction de promoteur ou de créateur de fertilité et de fécondité quand on dit : « ^{d}Dumuzi, seigneur du jeune bétail, (divin) adolescent aimé de ^{d}Ninni, pasteur de la vaste plaine, porteur d'abondance (9) », et cela incline à admettre que la légende existait déjà d'après laquelle ^{d}Dumu-zi était un dieu de végétation, amant de ^{d}Ninni, qu'il mourait annuellement, à l'époque de la récolte, que sa mort était pleurée rituellement (10). Rappelons, ici, la tradition citée plus haut dont le héros est Lil, le divin fils de ^{d}Nin-ḫur-sag.

^{d}Dumu-zi était le dieu de Bád-Tibira (11).

On trouve plus souvent qu'à l'époque néo-sumérienne, et qu'à l'époque pré-sargonique surtout, des fidèles portant le nom de ce dieu (12).

^{d}*Nin-in-si-na* (et *Nin-i-si-in-na*) est fille de ^{d}En-lil (13). Dans une liste de noms divins de Pennsylvania (14), son nom est entre

(1) Pour la période antérieure à Isin, voir *Relig. sumér.*, 67-70.
(2) De Genouil., *Text. rel. sum.*, t. I, Pl. XXV et s.
(3) Au sujet de cette lecture, voir *Relig. sumér.*, 68, n. 5.
(4) Myhrman, *Bab. Hymns and Prayers*, n° 6, l. 45 (Dans Langdon, *Bab. Liturg.*, n° cci).
(5) RA, ix, 115, 26-31.
(6) Liste des rois post-diluviens, de Larsa, dans OCT, t. I, Pl. 11, 14. Voir aussi Pœbel, *Hist. Gram. Texts*, n° 26, Rev. 26.
(7) BE, xxx, 1, n° 7, 1-3.
(8) Langdon, *Sum. Lit. Texts*, n° 6, iii, 20.
(9) G.-L., 142, 1-5.
(10) Il semble bien que le texte obscur de BE, xxxi, n° 11, y fasse allusion.
(11) CT, xv, 18, 8 ; ISA, 296-297. Voir d'ailleurs *Rel. sumér.*, 68.
(12) Voir notre *Larsa*, p. 55 et 56.
(13) Chiera, *Sum. Rel. T.*, n° 6, col. iii, 36, iv, 10.
(14) *Id.*, *ibid.*, 122, ii, 2.

ceux de ^{d}Ba-[ba$_6$] et de ^{d}Gula, et, dans celle du Louvre AO 5376 (1), il suit les noms « de ^{d}Pa-bil-sag (2) et précède immédiatement celui de ^{d}Nin-kar-ra-ak.

^{d}Nin-in-si-na est une déesse médecin :

> La mère du pays (est) le grand médecin des têtes noires (3).
> Aux malades le renouveau elle donne (4).

C'est dans le même sens, vraisemblablement, qu'on dit d'elle : « elle rend la vie au mort (5) ».

Il s'agit de ^{d}Ninni, car, dans un texte parallèle (6), elle est appelée *la fille première en rang de* AN, *la reine d'Isin* (7) » ; et un long texte en l'honneur de ^{d}Ninni, à l'occasion de la fête du Nouvel-An, se termine par ces mots : *Hymne* (en l'honneur) de la puissance de ^{d}Nin-si-an-na.

^{d}Nin-in-si-na guérit aussi les souffrances morales :

> Ma dame connaît les cœurs purs...
> ^{d}En-ki du sein du grand **ab-zu** lui accorda la faveur
> de guérir le cœur malade et la sensibilité malade (8).

Le contexte permet de supposer que ce dernier mal est causé par des démons méchants qui fondent sur l'homme. On accourt pour le délivrer ; on fait des oblations et des prières ; la déesse intervient et guérit le malade (9) ; pour cela, elle recourt sans doute aux exorcismes, car on nous dit qu'elle a reçu la **nam-išib** qui, dans ce contexte, ne peut guère signifier autre chose que *la faculté* ou *la fonction de l'incantation* (10).

Le temple — ou les temples — de la déesse s'appelle **é-ú-nam-ti-la** (11): *le temple de la plante de vie.*

(1) Col. VIII, 30.

(2) D'après une sorte de litanie, ^{d}Pa-bil-sag est son fils (cf. LANGDON, *Sum. Lit. T.*, 13, Rev. 4-5), tandis que, dans un autre texte, ^{d}Nin-in-si-na dit que ^{d}Pa-bil-sag est son époux, fils de ^{d}En-lil. CHIERA, *S. Rel. Texts*, n° 6, 27.

(3) GEN., *T. rel. sum.*, II, Pl. 121, 2.

(4) CHIERA, *l. c.*, n° 6, 21.

(5) LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.* 286, 16 ; cf. ZIMMERN, *Sum. Kultlied.* n° 25, II, 9.

(6) BE, XXX, n° 2 = MYHRMAN, n° 5, Rev. 4. Dans ce même texte ^{d}Da-mu est appelé **a-zu**, c'est-à-dire *médecin*, en ce sens qu'il « rend la vie » aux morts en ramenant la fertilité.

(7) ^{d}Ninni était fille de ^{d}Sin (et de ^{d}En-ki). Il est vrai que, plus tard du moins, on la considérera aussi comme fille de ^{d}En-lil. REISNER, SBH, n° 56, 83-85.

(8) CHIERA, *l. c.*, ll. 22, 29 et 31-32.

(9) CHIERA, *ibid.*, II, 5-16.

(10) L. 29-32 : le dieu que les incantations, **eš-bar**, concernent, ^{d}En-ki, qui lui a accordé la **nam-išib**, du sein du grand **ab-zu**, etc.

(11) Warad-^{d}Sin, *Tablette*, l. 12 (ISA, 304). Voir, *Epoque assyrienne*: Arbre ou plante de vie, p. 367.

Le nom [d]*Nin-in-si-na* n'est qu'une variante (1) de [d]Nin-i-si-in-na, car, dans certains textes (2), on attribue à [d]Nin-i-si-in-na des caractéristiques que d'autres textes de même époque rapportent à [d]Nin-in-si-na.

Gungunum de Larsa bâtit un temple à la déesse (3) et Warad-[d]Sin (4) restaura l'**é-nam-tila** (4).

Nous ne connaissons aucun nom théophore de l'époque Isin-Larsa dans lequel entre l'élément divin [d]Nin-in-si-na ou [d]Nin-i-si-in-na.

[d]*Nin-giš-zi-da* (5). — Dans la liste de dieux AO 5376 (6), il fait partie du groupe de [d]Dumu-zi. A l'époque néo-sumérienne, nous avions appris le nom de son père [d]Nin-a-zu (7) ; maintenant (8), nous savons que (9) « sa mère aimée est [d]Nin-gir+kár.

Ce dieu est un héros expert au combat ; il précipite au pays des morts (10). Ce dernier aspect ne paraît pas dans les textes connus antérieurs à notre époque.

Dans un autre texte, il est mentionné parmi des divinités des Enfers, auxquelles nous apprenons qu'Ur-[d]Nammu faisait des oblations (11).

[d]*Dagan* (12). — Dans AO 5376 (13), il figure dans le groupe de [d]En-lil. Dans la liste de dieux de Nippur (14), il en est assez loin ; il suit le dieu MAR-TU et précède [d]Dumu-zi.

A Ur, à l'époque de Gungunum de Larsa, En-an-na-tum (15),

(1) Autres var. dans THUREAU-DANGIN, *Nouv. Fouilles de Tello*, 159.

(2) GEN., *T. rel. sumér.*, II, Pl. 121, I, 6.

(3) Dates : 24e année.

(4) Voir, un peu plus haut. On ne peut savoir si ce temple — qui existait depuis longtemps, **ud-ul-lí a-ta** — est le même dont parle Gungunum.

(5) E. D. VAN BUREN a publié une étude d'ensemble sur cette déité (*Iraq*, vol. I (1934), 60-89), mais sans marquer assez nettement, à notre avis, ce qui caractérise les diverses périodes de son histoire.

(6) Col. VII, 15.

(7) *Rel. sumér.*, p. 70.

(8) GEN., *T. relig. sum.*, Pl. I, 63, Rev. 13.

(9) *L. c.*, Obv., l. 4. Un texte de la 1re dyn. babyl. l'appellera ,*Nin-gír-da*.

(10) *L. c.*, Rev., 8 et 9.

(11) LANGDON, *Sum. Lit. T.*, n° 6, III, 34. Voir, plus loin, *Sacrifices*, p. 193.

(12) Pour la période antérieure, voir *Rel.sum.*, p. 104 et *supra*, DYN. D'AGADÉ, p. 118.

(13) Col. II, 8.

(14) CHIERA, *Sum. Lexic. T.*, n° 122, II, 8.

(15) Dans *Reallex. Assyr.*, II (1934), 99, Hart. SCHMÖKEL a écrit, parmi les sources attestant le culte de [d]Dagan en Babylonie, à l'époque sumérienne, « Weihinschrift für D. von Eannatum, GADD, *Ur-Excavations Texts*, n° 297 ». Mais la graphie n'est pas présargonique, c'est *En*-an-na-tum que donne le texte et il ne s'agit pas du PA.TE.SI de Lagaš.

en aimé de ^{d}Nanna, appelle ^{d}Dagan **en** des grands dieux, et il lui offre un ex-voto pour la vie du roi (1).

« Il paraît peu douteux (2) » que Išbi-Ira de Mari soit le fonda teur de la dynastie d'Isin. Or, deux rois d'Isin, presque contemporains de Gungunum de Larsa, portaient le nom du dieu : Idin-^{d}Dagan et Išme-^{d}Dagan. Dans une lettre de Larsa, on souhaite la vie, c'est-à-dire la bonne santé, au nom de ^{d}Babbar et de ^{d}Dagan (3). Dans le peuple, quelques rares fidèles portaient aussi son nom (4).

^{d}*Nin-é-gal* et ^{d}*Nin-šubur.* — Cette déesse fut très honorée en Basse-Mésopotamie, à partie de la 3e dynastie d'Ur, 2294*-2187*. On lui érigea des temples à Ur même et à Lagaš (5). Un Sémite, Zarîqum, gouverneur d'Ašur, lui en bâtit un dans cette ville (6). Elle en eut un également à Qatna, à l'époque de la XIIe dynastie égyptienne (7), mais on ne saurait dire à quel moment son culte avait passé en cette dernière ville. Quoi qu'il en soit, on la considérait comme *la dame*, à l'instar d'Aštart qui, à Byblos, était elle aussi *la dame.*

A Aššur, on prononçait le nom de la déesse ^{d}Bêlat-êkallim « la dame du palais ». Rien ne prouve qu'on ne lût pas de même à Qatna ; d'autre part, la dévotion à la déesse se développa à l'époque des dynasties sémitiques d'Isin-Larsa étudiées ici.

Une intaille de l'époque d'Ur représentait une scène d'intercession, avec ces deux noms divins : ^{d}*Nin-šubur* ^{d}*Nin-é-gal* (8).

Rîm-^{d}Sin et la reine sa femme paraissent associer également ces deux divinités, ^{d}Nin-šubur « émet la totalité des décrets (9) », dit le roi ; dans les mains de ^{d}Nin-é-gal « est la totalité des décrets (10) », dit la reine. C'est au dieu que Rîm-^{d}Sin paraît attribuer le temple « **é-šù-si-ga** qu'il élargit plus qu'autrefois (11) », tandis que la reine le voue à la déesse, semble-t-il, et presque en termes identiques (12).

Ce texte est de Gungunum. Voir une rédaction *analogue* dans ISA, 294 *b* (Inscr. de Gungunum).

(1) G.-L., n° 297.
(2) Thureau-Dangin, dans RA, xxxi (1934), 138, n. 7.
(3) Lutz, *Early B. Lett.*, n° 133.
(4) Voir notre *Larsa*, p. 55-56.
(5) Voir *Relig. sumér.*, 110-111.
(6) IAK, p. 2, 11, 1.
(7) du Mesnil du Buisson, *Les ruines de Mishrifé-Qatna.*
(8) *Rel. sum.*, *l. c.*
(9) *Tablette en pierre A*, 1-2.
(10) *Tablette en pierre B*, 1-2.
(11) *Clou d'argile A*, 28-35.
(12) *Tablette B*, 11 et s. Voir G.-L., n° 143.

Dans plusieurs textes de l'époque étudiée ici, on constate que ^{d}Nin-é-gal a des attributions identiques à celles de ^{d}Ninni ou que son nom est pris comme synonyme de la grande déesse d'Erek (1). Elle figure, semble-t-il, comme déesse de l'*arallû* (2).

Disons que, à l'époque étudiée ici, ^{d}Nin-é-gal ne paraît pas se distinguer de ^{d}Ninni.

Dans une grande liste de noms divins, ^{d}Nin-šubur est dans le groupe de ^{d}Nergal (3) et est séparé de ^{d}Nin-é-gal (4) par quatre colonnes de « noms » ; mais, ailleurs, il est appelé « messager », **sukal,** de ^{d}Ninni, fille d'An (5) ; on dit qu'il apaise et qu'il contente le cœur de ^{d}Ninni (6). Il est sage (7), et les oracles lui ont été confiés (8).

Un texte mentionne des vases d'huile offerte dans le temple de ^{d}Nin-é-gal comme sacrifice alimentaire (9).

^{d}*Nin-urta* (10). — A l'époque proto-sumérienne, on ne rencontre son nom qu'une fois : dans les textes scolaires de Šuruppak (11). A l'époque néo-sumérienne, il semble qu'il ait été honoré surtout à Nippur-Drehem (12). Nous ne commençons à apprendre quelque chose de ses attributs que par les textes de la présente époque.

^{d}Nin-urta est fils de ^{d}En-lil (13). On célèbre sa force ; sa grandeur est écrasante, même pour les pays étrangers (14).

Dans une liste de généalogies divines de Nippur (15), il est loin de ^{d}En-lil : il suit ^{d}Babbar et ^{d}Aya, et il précède ^{d}Nin-gír-su. Au con-

(1) OCT, I, Pl. 17, col. I, 16 (voir l. 15), 6, 8, 14 ; Chiera, *Sumer. Rel. Texts*, Pl. I-VIII : v. 16 ; *Babyloniaca*, IV, 233, 1-2 et 1-10.

(2) ^{d}Nin-é-gal du **ki úr** (akkad. : *ni-rib erṣitim*, porte de l'Hadès), je veux chanter ta gloire (Langdon, dans BE, XXXI, P. 13, l. 13, répété l. 22. Ce palais, **é-gal**, serait celui de l'*Arallû*.

(3) AO, 5376, IX, 28.

(4) *L. c.*, V, 9.

(5) Pœbel, *Hist. Gram. Texts*, n° 25, I, 30. ^{d}Rîm-^{d}Sin (*Tablette* A, I, 4) l'appelle *messager auguste, conseiller* du grand An : **sukal-maḫ šá kuš-ša An-gal-la.**

(6) G.-L., 138, 5.

(7) *L. c.*, l. 5.

(8) *L. c.*

(9) Voir, plus loin, *Sacrifices*, p. 193.

(10) Autrefois, on disait ^{d}Nin-ib. Au VIe siècle av. J.-C., sous Nabonide, un texte parlera du *pa-pa-ḫu* d^{d}Ib et de ^{d}Nin-é-gal. VS, V, 21, 9 (il s'agit du « bénéfice « d'un arpenteur ^{h}*man-di-di*). Le rapprochement de ces deux divinités n'implique pas nécessairement que la déesse soit l'épouse de ^{d}Ib. Cf. CT, XXIV, 50, 5.

(11) Deimel, *Fara, Schult.*, 16* (Ajouter cette référence à notre *Religion sumér.*, p.104).

(12) *Relig. sumér.*, *l. c.*

(13) Gen., *T. relig. sumér.*, t. I, Pl. 53, 2 et BE, XXXI, Pl. 9, l. 30.

(14) Gen., *l. c.*, l. 3 et 4, 28-29.

(15) Chiera, *Sum. Lexic. T.*, n° 124, II, 2.

traire, dans la liste AO 5376 (1), il est dans le groupe de dEn-lil. (Dans cette dernière liste, dNin-gir-su n'est pas nommé.)

dNin-urta est le héros puissant de dEn-lil (2); mais on dit aussi, dans le même texte, qu'il est le grand héros de dBabbar (3), un héros qui l'emporte sur tous les héros et qui veille sur Nippur (4). Sa bravoure est comparée à celle du dieu Ịr-ra (5).

Rîm dSin nous apprend que le dieu Nin-urta marche à sa droite dans la guerre (6). Ce dieu est un dieu ouragan (7).

Il est aussi maître des sorts : d**Nin-urta en-nam-tar-ra-zu** (8).

Il a, à Nippur, un temple qui s'appelle **é-šu-me-du** (9). On connaît deux **sal-išib** du dieu (10).

Un roi d'Isin s'appelle Ur-dNin-urta. Quelques fidèles portent son nom (11).

dIm-d**Adad**. — Dans la liste de généalogies divines AO 5376, il se trouve entre le groupe de dBabbar et celui de dNinni.

Dans une sorte de litanie, on l'appelle *Fils d'*An (12) — *Seigneur qui chevauche les nuées*, — *Seigneur de l'abondance*, — *Compagnon de* dAm-an-ki (13), — *Lion du ciel*, — *Auguste taureau resplendissant* (14), — *Père* dIm *qui chevauche un grand lion* (15). On dit encore de lui :

> Petite grêle en main **um-me-ti**, qui peut rivaliser avec toi ?
> Grande grêle en main **um-me-ti**, qui peut rivaliser avec toi ?
> Avec ta petite et ta grande grêle, fonds sur lui !
> L'ennemi, que ta droite le détruise (16) !

(1) Col. II, 13.
(2) Gen., *l. c.*, Pl. XIX, 34, et XXII, 51. De même, Langdon, *Sum. Liturg. T.*, n° 9, Obv. II, 12 et OCT, I. I, Pl. 10-12, col. IV, 24-25.
(3) Gen., *l. c.*, Pl. VI, Rev. 20.
(4) Chiera, *Sum. Relig. T.*, 36, l. 48 (*cf.* 45-48).
(5) Radau, n° 4, Rev. 3-4.
(6) G.-L., 144, 27-29.
(7) Gen., *l. c.*, Pl. 53, 1 : ur-sag bur-im-ri im-ug-dirig-gal.
(8) *L. c.*, l. 51.
(9) BE, t. XXIX, 1, Pl. 9, obv, 10 ; *cf.* p. 80 et p. 56, n° 16.
(10) Poebel, *Legal and Bus. Doc.*, n° 6, 6; Chiera, OBC, n° 116, 5 (Elles sont nettement différentes).
(11) Voir notre *Rel. sum.*, p. 55-56.
(12) **Dumu-an-an**. On connaît la légende de deux cylindres cachets : « dIm, fils d'An, prince terrible excessivement ». Delaporte, *Catalog. Louvre*, nos 515e et 515.
(13) C'est-à-dire *Divin-aurochs-du-ciel-et-de-la-terre*, nom du dieu É-a.
(14) **Gud-maẖ** pa-è-a.
(15) CT, XV, 15, 2-3, 6, 7 (1-10). Pour la date de ce texte, voir Thureau-Dangin, dans *Nouvelles Fouilles de Tello*, 198, avec n. 2. Pourtant, il n'est pas exclu qu'il date de la Ire dyn. babylon.
(16) *Milieu bibl.*, t. II, 39.

Deux rois de Larsa portent son nom : Nûr[d]Adad et Ṣilli-[d]Adad ; et le premier proclame qu'il a été nommé d'un bon nom par le dieu, c'est-à-dire qu'il a reçu une belle destinée (1).

Dans un hymne à [d]Ninni, on dit à la déesse : *Comme* [d]IM, *la tempête tu déchaînes* (2).

Au moment où il allait faire la guerre à Gutium, [d]Utu-ḫegal, roi d'Uruk, faisait au dieu cette prière :

> O [d]IM, l'arme [d]En-lil me l'a donnée ; sois mon soutien (3) !

Rîm-[d]Sin lui bâtit un temple à Larsa (4). On connaît une prêtresse de [d]IM (5).

A Larsa, une centaine de fidèles portent des noms théophores constitués avec l'élément [d]IM (6).

[d]*Šala.* — Des textes postérieurs à notre époque nous apprennent que cette déesse était considérée comme la parèdre de [d]Adad.

Sous les dynasties d'Isin-Larsa, une femme portait le nom de **Geme[d]Ša-la** (7) : *Esclave* ou *Servante de* [d]*Šala.*

[d]*Nè*-UNU-*gal*=*Nergal.* — Kudur-Mabuk et ses fils eurent une grande dévotion pour ce dieu. A l'époque sumérienne antérieure, nous avons trouvé son nom dans des textes qui ne disent rien de sa nature. Maintenant, Kudur-Mabuk et Warad-[d]Sin (8), son fils, affirment qu'il est le fils premier en rang de [d]En-lil (9). Toutefois, dans la liste de généalogies divines AO 5376, il est très loin de [d]En-lil ; il suit le groupe de [d]NIN-ki-gal, vers la fin de la liste (10) : il se trouve entre [d]Nin-gà-ug-ga et [d]Ma-mi-tum ; la première sera un jour identifiée avec la déesse Gula, et la seconde sera la parèdre de [d]Lugal-giš-a-tu-gab-liš, *une des formes* de [d]Nè-unu-gal, mais, dans ce texte AO, elle paraît cataloguée comme épouse de [d]Nè-unu-gal, et 25 « noms » divins la séparent de [d]Lugal-giš-a-tu-gab-liš.

[d]Nè-unu-gal et [d]NIN-ki-gal sont les deux grands consorts divins de l'Arallû (11).

(1) G.-L., 111, 19-20.
(2) LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, n° 3, I, 10-11.
(3) Tabl. AO, 6018 dans RA, IX (1912), 111 et s., col. III, 27-28.
(4) Dates : 2[e] année.
(5) GRICE, 232, 6 ; 233, 13.
(6) Exactement, 91 noms. Voir notre *Larsa*, 54-56.
(7) VS XIII, 64, 3.
(8) G.-L., 125.
(9) *Clou d'argile*, I, 4, dans RA, IX, 122 ; CHIERA, *Sum. Rel. Texts*, n° 12, obv. 16 et 56.
(10) Col. IX, 33.
(11) Voir le texte, plus loin : L'*Arallu*, p. 189.

Dans le texte cité plus haut (1), Kudur-Mabuk dit que dNergal est « rempli de puissante force et d'éclat terrifiant. » Le même prince l'appelle son créateur : « le dieu bâtisseur de ma tête (2) ». Il est « puissant *au ciel* et sur terre (3). Rîm-dSin célèbre le dieu « seigneur auguste, puissant et illustre, qui porte crainte et splendeur » et abat les ennemis (4). Un hymne chante qu'il est un héros :

dont l'apparition est bourrasque; déluge, qui abat pays ennemis et Sumer (5).

Rîm-dSin prie le dieu de vouloir bien marcher à sa droite sur le champ de bataille et lui livrer le pays ennemi (6).

D'autre part, il est un « seigneur » :

qui renouvelle le sang, qui produit la mort et la vie.
Comme son père, son procréateur, dNu-nam-nir, la vie dans le sang il pro-[duit (7).

Le même texte dit aussi qu'il « multiplie la verdure (8) ».

dNergal nous apparaît donc sous un double aspect. Nous retrouverons ce double aspect exprimé, d'une manière plus explicite encore, à l'époque assyrienne.

Kudur-Mabuk, « en sa piété », avait bâti en l'honneur du dieu l'**é-me-te-gír-ra,** pour la vie de Warad-dSin, son fils, roi de Larsa (9) ».

« Pour sa vie et pour celle de Kudur-Mabuk », Warad-dSin restaura « son ancien temple, son temple pur qui fait les délices de sont cœur (10) ». Et « un habitant de Nippur » (construisit un monumen) en briques », en l'honneur du même dieu, « pour la vie de Rim-dSin, roi de Larsa (11) ». Rîm-dSin, pour sa vie et pour celle de Kudur-Mabuk, bâtit pour le dieu l'**é-erìm-kud-kud** (12), et il donna à une muraille qu'il avait élevée le nom de *Iškun-dNè-unu-gal* (13).

A Larsa, on célébrait sa fête (14). Il avait donc un temple dans cette ville.

(1) RA, IX. Voir ci-dessus, p. 179, n. 3.
(2) RA, XI, 49, col. II, 19.
(3) CHIERA, *l. c.*, l. 4.
(4) G.-L., 141.
(5) CHIERA, *l. c.*, l. 15.
(6) *Id.*, *ibid.*, 141, 24-28.
(7) CHIERA, *Sum. Rel. T.*, n° 12, 16-17.
(8) RA, IX, *l. c.*, col. II, 3-9.
(9) CHIERA, *l. c.*, l. 9.
(10) G.-L., 125, 22-27.
(11) Cf. notre *Larsa*, p. 50.
(12) G.-L., 141, 7-12.
(13) Dates : 13e année.
(14) Dans nos *Contrats de Larsa*, n° 71, Rev. 69 (texte cunéiforme seul). P. KRAUS n'a pas tenu compte de ce texte dans sa note à la l. *in* 4 du n° 18 de ses *Altbab. Briefe*, p. 104.

On connaît un « lévite » **gudà** du dieu (1) et un contrat a pour objet l'office de **gudà** de dNè-unu-gal (2).

Nous connaissons une oblation **kaš-dé-a** de cinq porcs qu'il reçut à Larsa (3).

On ne peut citer que quelques rares noms théophores formés avec l'élément dNè-unu-gal (4).

Dieux locaux (5)

D'après un Poème de la Création (6) que nous citerons plus loin, chacune des cinq premières villes fondées antérieurement au Déluge, fut confiée à un dieu spécial : *Eridu* à dNu-dím-mud, *Bàd-Tibira* à [dDumuzi], Larak à dPabilsag, *Sippar* à dBabbar, *Šuruppak* à dSu-kur-ru.

Chacun de ces dieux gouvernait par l'intermédiaire d'un lieutenant ou vicaire humain (7), **lugal** (LÙ+GAL : *homme grand*). D'après une tradition de Larsa que nous citerons plus loin, ces lieutenants furent avant le Déluge, Alulim et Alagar à *Eridu*, Enmenluanna, Enmengalanna et dDumuzi-sib à *Bàd-Tibira*, Ensibzianna à Larak, Enmenduranna à *Sippar*, Ubardudu (8) à *Šuruppak*.

Le texte (9) qui rapporte la tradition dont nous venons de parler énumère, parmi les *rois* archaïques postérieurs au Déluge : à Kiš, E-ta-na (10), « le pâtre qui monta au ciel »; à Uruk, dDumuzi, le pêcheur, et dGilgameš. Peut-on admettre que ce dDumuzi et les *héros* Etana et dGilgameš soient des vestiges d'une tradition d'après laquelle les dieux auraient dû enseigner (11) aux hommes les arts utiles ? Dans ce cas, la tradition ne ferait guère allusion qu'à des étapes d'une civilisation rudimentaire (pâtre ; pêcheur).

(1) *L. c.*, n° 37, 9.
(2) OBC, n° 264, 1, 2 et 24.
(3) GRICE, *Larsa*, n° 158.
(4) Voir notre *Larsa*, p. 55.
(5) Voir, plus haut : p. 39 et notre *Relig. sumér.*, 214 et s.
(6) POEBEL, *Hist. Gram. Texts*, n° 1, col. II, 14-19.
(7) Des textes contemporains disent explicitement que le pouvoir « royal » était au ciel (*Mythe d'Etana*, dans *Milieu bibl.*, t. II, 35-36) ou qu'il descendit du ciel avant le Déluge et, à nouveau, après le Déluge. Voir, plus loin, ROIS ANTE- ET POST-DILUVIENS.
(8) Discussion sur la lecture de ce nom, par P. DHORME, dans RB, XXXIII (1924), 546 et s.
(9) W.-B., 444.
(10) Voir *Milieu bibl.*, II, 559 avec référ.
(11) Voir, plus loin : CRÉATION, p. 184.

Rois déifiés

Sous la dynastie d'Agadé, deux rois avaient fait précéder leur nom du déterminatif divin ; à l'époque néo-sumérienne, quatre rois les imitèrent. Six au moins en firent autant à Larsa : ^{d}Išbi-Ìr-ra (1), ^{d}Gimil-ì-lí-šu (2), ^{d}I-din-^{d}Da-gan (3), ^{d}Iš-me-^{d}Da-gan (4), ^{d}Lipit-Iš$_{4}$-tár (5), ^{d}Ur-^{d}Nin-urta (6). Dans un texte de notre époque, le héros du Déluge, Zi-ud-sud-du, qui est un roi, est déifié. Le texte dit exactement que An et ^{d}En-lil lui donnent « une vie nouvelle semblable à celle d'un dieu » ; ils lui « créent (7) une « âme » éternelle (8) semblable à celle d'un dieu » ; ils lui assignent Dilmun pour *home* (9). A Larsa, le nom du roi Rîm-^{d}Sin est précédé du déterminatif divin à partir de la 23e année de son règne. Nous connaissons un individu qui porte le nom de ce roi divinisé : ^{d}Rîm-^{d}Sin-ì-šu (10).

A la même époque (11), quatre rois au moins d'Ešnunna (12), ^{d}I-biq-^{d}Im Ier, ^{d}Na-ra-am-^{d}En-zu, ^{d}Dadusa, ^{d}I-biq- ^{d}Im II, faisaient précéder leur nom du déterminatif divin (13).

On composa des hymnes en l'honneur des rois diéfiés ^{d}I-bí-^{d}Sin (14), ^{d}Gimil-^{d}Sin (15), ^{d}Šul-gi (16), ^{d}Ur-^{d}Nammu (17) ^{d}Idin-^{d}Da-gan (18).

(1) Gen., *T. rel. sum.*, II, Pl. 203.

(2) Chiera, *Sum. rel. Texts*, n°s 12 ; 23.

(3) *Id.*, *ibid.*, n°s 1 et 51 ; Gen., *l. c.*, I. 206 (Hymne à ^{d}Dumuzi) ; Pl. XXIII, 36, 47 (Hymne à ^{d}En-lil.).

(4) Chiera, *l. c.*, n° 13, Gen., *l. c.*, AO, 5383, 3.

(5) Legr., *Hist. Fragm.*, p. 55, l. 7 ; Gen., *l. c.*, Pl. 72.

(6) CT, XXXVI, 31 et s., trad. Witzel, *Perlen*, n° VIII. — Notons ^{d}I-din-^{d}Iš$_{4}$-tár (Gen., *l. c.*, Pl. 15, 218 (Hymne à ^{d}Dumu-zi). Peut-être pourrait-on ajouter ici ^{d}En-lil-banî, bien que le témoignage connu date du règne de Samsu-iluna. OCT, I, W.-B., 160, col. I, 28 ; II, 30 ; etc.

(7) È = sortir, faire sortir ; akkad. : *šupû*, même sens que dans *Enuma eliš*, I, 7.

(8) Zi-da-ri. Si l'on traduit zi. ud. sud-du par « éloigné quant aux jours de vie » = *celui dont la vie a été prolongée* (Hilion, *Déluge*, p. 51), il faut conclure que ce nom n'est pas primitif. Il n'a pu être donné avant que le privilège fût accordé ou imaginé.

(9) Pœbel, *Hist. Texts*, n° 1, col. VI, 6-14.

(10) Grant, *Bab. Bus. Doc.*, n° 29, 5.

(11) Le premier isag connu, à Ešnunna, est Kirikiri ; il vivait peu après la IIIe dynastie d'Ur. (Frankfort, Tork. Jacobsen, C. Preusser, *Tell Asmar and Khafage*, p. 27).

(12) Aujourd'hui *Tell Asmar*.

(13) P. 40-41 ; 47 avec n. 5 ; 48 et 49.

(14) Barton, *Bab. Inscr.*, n° 7.

(15) Chiera, *l. c.*, n° 23, 1-4.

(16) *Id.*, *ibid.*, n°s 13 ; 14 ; 15 ; 36 ; 50.

(17) *Id.*, *ibid.*, n° 11 (un hymne en l'honneur du temple célèbre ^{d}Ur-^{d}Nammu).

(18) Langdon, *Sum. Lit. T.*, n°s 9 et 14 ; *Sum. Lit. and Ps.*, 1 et 2 ; Chiera, *l. c.*, 1 et 52. Voir énumération complète dans RA, XXV, 142-143.

« Anges » et esprits bons ou mauvais

Comme à l'époque précédente, on admet l'existence d'« anges » ou messagers des dieux ; ainsi dIsimu est le messager de dEn-ki (1), dNin-šubur (2) celui de dNinni (3), dNam-tar celui de dNIN-ki-gal (4). Et ces messagers sont des dieux — de rang inférieur naturellement.

On rencontre un dSukal-maḫ (5) ; ou bien encore une sorte de représentant ou de lieutenant des dieux, *guzalû* (6).

Des dieux doivent remplir quelquefois la mission de *vengeurs*. C'est vraisemblablement en ce sens qu'un roi demande à dNin-urta qu'il soit son **maškim** (7) ; et on dit de dBabbar qu'il est le **maškim** des dieux (8). Tel dieu est *messager de colère* (9).

Il y a aussi une déesse méchante : on parle de la *mauvaise bouche* et de la *mauvaise langue* de cette *déesse qui fait du mal*, déesse qui ne peut avoir de progéniture, avec laquelle aucun dieu ne peut rivaliser (10).

De même qu'à l'époque précédente, on croit à l'existence d'êtres plus ou moins divins (11), génies ou « esprits », les uns bons, protecteurs : bon **udug**, bon d**Lamā** (12), dont dNa-na-a est la reine (13) ; les autres, méchants : « méchant d**Udug**, d**Dîm-me**, **Nām-tar** (14), **Azág-gá** fondent sur lui (15) » ; méchant **gallā** (16).

On connaît une prière à dNinni contre les esprits méchants (17).

(1) POEBEL, *Hist. Granm. T.*, n° 25, II, 8, 20, etc.

(2) dRîm-dSin l'appelle *sukal-maḫ* (*Tabl.* A, I, 4). Est-il le même qu'on trouve sous la forme dSukal-maḫ ?

(3) POEBEL, *l. c.*, I, 30-33.

(4) CT, XXV, 5, 31 ; 24, 34, 4a, dHuš-bi-sa est sa parèdre. LANGDON, *Sum. Lit. T.*, n° 6, III, 28.

(5) GEN., *l. c.*, Pl. XXXII, 26.

(6) *Id.*, *ibid.*, Pl. IV, Rev. 151 **gu-za-lu dingir-e.**

(7) LANGDON, *Sum. Lit. T.*, n° 9, Obv., II, 18 ; *cf.* 19-20.

(8) *L. c.*, n° 7, 43.

(9) LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, n° 11, Obv., IV, 33 : **kin-gal-ud-da.** Plus tard, on trouvera d**kin-gal-ud-da** = *ilu lim-nu-um*, « dieu méchant ». CT, XXV, 22, 41.

(10) W.-B., 169, dans OCT, I, Pl. 13, et voir, *ibid*, p. 16 (LANGDON).

(11) Le nom de la plupart est précédé du déterminatif divin.

(12) GEN., *T. rel. sum.*, Pl. XXXVIII,4. Dans le même sens, LANGDON, *Sum. Lit. T.*, n° 9, Rev. I, 18.

(13) Rîm-dSin, *Canéphore*, B, II, 6-7.

(14) Cf. d**Nam-tar lú nam-tar-tar-ra,** dans un texte (LANGDON, *Sum. Lit. T.*, n° 6, III, 24) où il s'agit d'offrandes aux dieux des Enfers.

(15) CHIERA, *Sum. Rel. T.*, n° 6, II, 7-10.

(16) CT, XV, Pl. 14, 20.

(17) W.-B. 169, *l. c.* — Voir, à l'époque assyrienne, MAGIE, p. 399 et s.

II. — Légendes et traditions

La Création

Nous connaissons trois récits de la Création consignés dans les textes de Nippur. On constate des analogies littéraires entre le premier texte et la seconde tradition biblique (1), et quelques-unes moins sensibles entre le troisième texte et la première recension biblique (2).

Premier récit (3)

Alors qu'il n'y avait sur terre ni céréales, ni irrigation artificielle, ni bétail, les hommes furent créés :

Origine du ciel et de la terre en 60 stiques.

Lorsque, au ciel, par An les Anunnaki furent engendrés,
le nom des céréales (4) n'avait pas été formé, n'avait pas verdoyé,
les rigoles du pays ᵈTag-tug (5) n'avait pas fait ;
pour ᵈTag-tug un **temen** (6) n'avait pas été fixé ;

la brebis n'avait pas été nommée, l'agneau ne s'était pas multiplié,
la chèvre n'existait pas, le chevreau ne s'était pas multiplié.
Le mouton ! son agneau n'avait pas été engendré ;
la chèvre ! son chevreau n'avait pas été engendré.
Le nom des céréales, du long fossé, de la mare, de la charrue
les Anunnaki, dieux grands, ne connaissaient pas.

Les hommes allaient tout nus et, pour se nourrir, ils broutaient l'herbe « comme des moutons », car ils n'avaient pas la notion des « aliments », ni des boissons fermentées : ils buvaient l'eau des ruisseaux :

Les hommes, quand ils furent créés (7),
aliments et boisson fermentée ne connaissaient pas ;
vêtement pour s'habiller ils ne connaissaient pas ;
les gens sur leurs grands membres marchaient ;
comme des moutons, avec leur bouche l'herbe ils mangeaient,
l'eau des ruisseaux ils buvaient.

(1) *Gen.*, II, 4^{b}.
(2) *Gen.*, I, 1 et s..
(3) Voir RA, XXVI (1929), 33-38. La meilleure traduction intégrale est celle de Witzel *Perlen*, p. 106-114 ; mais il n'a pas tenu compte des variantes. Voir RA, *l. c.*
(4) ᵈ*Ašnan*=les céréales divinisées.
(5) Dieu jardinier.
(6) Partie pour le tout ; donc : aucun temple (n'avait été bâti).
(7) Littér. : *engendrés*, ri-a-ge-e-ne, l. 19.

A l'humanité la vie fut donnée afin de pourvoir le bercail sacré des dieux. Les dieux Enlil et Enki placèrent sur terre animaux et céréales du temple **Du$_6$-kù**, construisirent parc et grenierset donnèrent des protecteurs divins aux animaux pour les féconder et aux céréales pour les multiplier : « et l'abondance du ciel vint ».

Les dieux établirent des lois. Partout, ce fut l'abondance.

Deuxième récit

D'après une tradition consignée dans un autre texte (1) de Nippur, ce fut par la triade An, [d]En-lil, [d]En-ki, et par la déesse [d]Nin-ḫur-sag (2) que furent créés (3) les hommes (4), les ... (plantes ?) les quadrupèdes (5).

Et les hommes furent créés *afin* (6) *qu'ils bâtissent des villes et des temples en des lieux purs* (7).

Troisième récit

Ce récit (8) rapporte une tradition plus simple que celle du premier. Il offre, du point de vue littéraire, quelques ressemblances avec le premier récit de la Genèse, d'abord en ce sens que le monde est « créé » par étapes : terre, semences, froid (9) ; et, en second lieu, en ce sens que, après chaque « acte créateur », une formule est répétée (10).

Dans la mesure où il est légitime de faire la synthèse des trois récits, nous résumons : 1° l'homme fut *fait*, *bâti* ou *engendré* par les dieux ; 2° à l'origine, il se conduisait *matériellement* comme la brute ; 3° il reçut la vie afin de pourvoir à l'approvisionnement de la table des dieux, c'est-à-dire au culte, et afin de bâtir des temples.

(1) Poebel, *Hist. Gram. Texts*, n° 1.

(2) Des textes postérieurs attribueront la création soit à An (CT, xvii, 50), soit à [d]En-lil et [d]Nin-ḫur-sag (Poème **en-e-ba-ám**, ii, 44-46 ; iii, 20 ; verso, ii, 42), soit à [d]En-ki (CT, vi, 5).

(3) Littér. : *bâti* ou *fait* : **sàg-gig-ga** (*les têtes noires* = les gens de Sumer) mu-un-dím-eš **a-ba** (i, 12-13). Dans le Poème **en-e-ba-ám**, [d]Nin-tu, mère de Sumer. (**ama kalam-ma**), a engendré (**in-tu-ud**), c'est-à-dire « *créé* » (Col. ii, 44 et 46, Col. iii, 20).

(4) Cette tradition aura cours dans certains milieux assyriens (KAR, n° 4, Rev. 24-29 ; cf. Obv. 7, 25-26.

(5) Poebel, *l. c.*, 14-15.

(6) **Ḫe-im-mi-in-dù**, I, 6.

(7) Ki-ku-ga, i, 7.

(8) Chiera, *Sumer. Relig. Texts*, n° 4. Le Rev. est très mutilé.

(9) **En-te-ni-e**.

(10) Cf. *Gen.* I : *Elohim vit que c'était bien. Il y eut un soir; il y eut un matin* : 1[er] *jour*, 2[e] *j*..., 3[e] *j*...

Parmi les êtres ou objets divers qui furent créés, on signale des instruments en cuivre.

Chute de l'humanité

Quelques textes (1) y font-ils allusion ? Ce n'est pas sûr du tout. Les uns sont trop fragmentaires ou n'offrent pas de sens qui s'impose ; quant à **En-e-ba-àm**, qui est le plus long, il semble bien que l'interprétation la plus sage exclue l'idée de chute.

D'autre part, le sort des hommes est fixé d'avance, nous l'avons constaté à l'époque précédente. Aujourd'hui, un texte le dit spécialement pour le roi d'Išin, ^dIšme-^dDagan (2)

Rois ante- et post-diluviens

Une tradition *écrite* de Larsa remontant à notre époque rappelle par certains traits la tradition biblique (3) des Patriarches ante- et post-diluviens.

Rois ante-diluviens

La tradition larséenne relative à ces rois est conservée en deux recensions.

Ire recension (4). Dix rois antérieurs au Déluge règnent globalement 456.000 ans, à savoir :

Alulim, à Ḫabur (5)	67.200 ans
Alagar, —	72.000 —
...*-kidunnu-šakinkin*, à Larsa. . . .	72.000 —
... *ukku* (?) —	21.600 —
[^d*Dumuzi*], le pasteur, à Bàd-Tibira .	28.800 —
En-menluanna, —	28.800 —
En-sibzianna, à Larak.	36.000 —
En-meduranna, à Sippar.	28.800 —
Sukurlam, à Šuruppak	28.800 —
Zi-ud-sud-du —	36.000 —

(1) Le n° 103 de Lutz, *Selected Sum. Bab. T.*, d'après la collation et les explications de E. Chiera, dans AJSL, xxxix (1922), 40-51 ; voir, en outre, le fragm. 30 de Chiera, *Sum. Rel. Texts* ; et surtout le Poème **En-e-ba-àm**. Pour ce dernier texte, voir notre *Milieu*, t. II, 24-33.

(2) Langdon, *Sum. Lit. Texts*, n° 14, Rev. 7, 9, etc.

(3) *Genèse*, v.

(4) W.-B., 62, dans OCT, ii, Pl. vi.

(5) Probablement qualificatif d'Eridu. Voir la 2e recension.

D'après le texte cité plus loin qui raconte le déluge, *Zi-ud-sud-du, roi* et prêtre-**guda**, reçoit après la catastrophe une vie semblable à celle des dieux, et le pays de Dilmun comme habitat. La recension larséenne W.-B. 444 (1) paraît impliquer au contraire qu'aucun roi n'échappa au cataclysme, car le texte affirme en termes exprès que *la royauté descendit du ciel après le déluge*, de même qu'elle en était descendue avant. On constate, ici comme en plusieurs autres cas, qu'il n'y avait pas encore de doctrine ferme sur des questions qui n'étaient pas sans importance du point de vue religieux.

2de recension (2). Huit rois antérieurs au Déluge règnent globalement 241.200 ans, à savoir :

Alulim, à Eridu	28.800 ans	
Alagar, —	36.000 —	
En-menluanna, à Bàd-Tibira	43.200 —	
En-mengalanna, —	28.800 —	
d*Dumuzi*, le pasteur, —	36.000 —	
En-sibzianna, à Larak, ...	28.800 —	
En-menduranna, à Sippar	21.000 —	
Ubardudu, à Šuruppak	18.600 —	(3).

Rois post-diluviens

La liste W.-B. 444 donne ensuite les noms des rois des plus antiques dynasties postérieures au Déluge, à savoir celles de :

Kis :	23 rois ;	durée :	24.510 ans
Uruk :	12 —	—	2.310 —
Ur :	4 —	—	177 —
Awan :	3 —	—	356 —
Etc...			

A Kiš, Gà-ur régna 1.200 ans ; son successeur (4), 960 ans ; Galibum, 960 ans ; Kalumumu, 840 ans ; etc.

(1) Dans OCT, II, Pl. I et suiv. Col. I, l. 1 et l. 40-41.
(2) OCT, II, Pl. I et suiv. = W.-B. 444.
(3) Quelques simples remarques suggérées par ces textes : 1° la durée du *règne* (et celle de la *vie*, dans *Gen.*, V) est excessivement longue ; 2° les chiffres des deux recensions cunéiformes (de même que celles du *Samaritain*, de TM et des LXX pour les Patriarches ante-diluviens) ne concordent pas ; 3° une seule des recensions de Larsa nomme *dix* rois, tandis que les trois recensions bibliques nomment dix Patriarches.
(4) Plusieurs noms sont détériorés.

Comme on le voit, la durée des règnes est sensiblement moins longue (1) qu'avant le Déluge.

Il y a, dans ces listes (2), de la philosophie ou, si l'on préfère, de la théologie ; par exemple, quand on dit que, soit avant soit après le Déluge, « la royauté descendit du ciel » (3) ; quand on compte parmi les rois, des dieux ou des demi-dieux, tels « dDumuzi, dGilgameš, Etana ; ou encore quand on entend attribuer une origine divine à la dynastie d'Uruk, quand on dit que son premier roi, Meš-kiag (4)-gašer, était fils du dieu Babbar (5).

Le Déluge (6)

Le texte (7) de Larsa, contemporain des dynasties d'Isin-Larsa, que nous venons de citer, rapporte une tradition d'après laquelle huit rois antérieurs au « déluge » auraient régné 241.200 ans, dans cinq villes : Eridu, Bàd-Tibira, Larak, Sippar, Suruppak. Et la tradition du déluge lui-même est relatée dans d'autres textes de même époque.

D'après un document de Nippur (8), les dieux créateurs (9) décident de détruire les hommes par un cataclysme, **a-ma-ru**. Les déesses Nintu et Ninni se lamentent. dEn-ki prend conseil de son propre cœur. Les dieux du ciel et de la terre invoquent An et dEn-lil (10).

Zi-ud-sud-du était alors roi et prêtre-**gúda**, très pieux (11). Dans un songe qu'il eut, près d'un mur du temple, il fut averti par dEn-ki d'être bien attentif parce que l'assemblée des dieux venait de décider d'anéantir la semence de l'humanité par un « déluge » ordonné par An et dEn-lil (12). Or voici que tempêtes et ouragans font rage pendant sept jours et sept nuits. Les textes contemporains les décrivent en des termes presque identiques :

(1) *Gen.*, VI, 3 : à la suite des fautes qui vont être punies par le Déluge, Yahweh dit que désormais l'homme ne vivra plus que « 120 ans ».

(2) OCT, II, Pl. 1 et s.

(3) La même conviction que le pouvoir royal est descendu du ciel est attestée aussi, à notre époque, dans le fragment de la légende d'Etana. *Milieu bibl.*, II, 35

(4) Langdon a transcrit Meš-ki-em-ga-še-ir.

(5) H.-G. Güterbock, dans ZA, XLII (1934), 4.

(6) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 33-35.

(7) W.-B., 444, dans OCT, II. Un autre texte fragmentaire (W.-B. 62 ; nous l'avons utilisé plus haut) donne les mêmes noms, sans parler de déluge dans les parties utilisables.

(8) Poebel, *Hist. Gr. Texts*, n°1. Ce poème est, en réalité, un texte conjuratoire (voir Col. VI, 1-3) probablement contemporain des Listes de Larsa relatives aux rois ante- et postdiluviens.

(9) An, dEn-lil, dEn-ki et la déesse dNin-ḫur-sag, dans ce texte.

(10) Col. III.

(11) Col. III, 20-25.

(12) Col. IV.

Autrefois, lorsque dans un hurlement furieux le déluge survint,
le vent du Nord, le vent du Sud ensemble se précipitèrent ;
les éclairs et tous les vents faisaient rage.
La pluie du ciel avec l'eau de la terre confondait son fracas ;
petits grêlons ! grands grêlons (1) !

La barque (2) que Zi-ud-sud-du avait faite est emportée sur les vastes eaux...

Enfin, ᵈBabbar sort et illumine le ciel et la terre.
Zi-ud-sud-du ouvre la barque et le soleil y pénètre.

Alors, le héros du « déluge » offre en sacrifice un bœuf et une brebis et se prosterne devant An et ᵈEn-lil. En retour, il reçoit en partage une vie semblable à celle d'un dieu et le pays de Dilmun comme habitat. (Le texte ne parle pas de sa femme.)

Des fouilles récentes ont fourni la preuve que, vers 3.300 peut-être, Ur fut détruite par un grand cataclysme préhistorique, et Kiš par un autre, vers 2.800 : on a découvert en effet, en ces sites, au-dessus des premières couches de civilisation, des dépôts d'argile stérile atteignant, là, jusqu'à 4 mètres de haut, et, ici, plus de 1 mètre. Toutefois, ces « déluges » furent locaux, puisque, ni à Djemdet-Nasr, dans le voisinage d'Ur, ni à Uruk, ni à Tello (3), dans la même région, on n'a rien trouvé de semblable, bien qu'on ait poussé les fouilles jusqu'au sol vierge.

Il est possible qu'une de ces affreuses catastrophes ait donné lieu à la légende dont nous venons de parler (4).

L'Au-delà

L'Arallû ou le Séjour des morts

Dès l'époque d'Isin, sinon antérieurement, le lieu où demeure ce qui subsiste des hommes après leur mort est appelé **kur** ou **ā-ra-li** (5),

(1) Myhrman, *Bab. Hymn. and Pr.*, n° 7 ; Gen., *T. relig. sum.*, II, Pl. ciii, l. 63 et s.

(2) Le texte décrivait l'arche : ses dimensions, son toit et contenait des prescriptions relatives aux animaux. Un autre récit, dont on possède le texte akkadien, malheureusement très fragmentaire, ressemble particulièrement, *dans ses termes*, à la recension dite P du Déluge biblique. Ce fragment est cité dans *Milieu bibl.*, t. II, p. 34-35.

(3) Mission H. de Genouillac.

(4) Voir notre *Relig. sumér.*, 142-144. — La tradition du Déluge demeurera vivace : Ašurbanipal se réjouira d'avoir pu lire des pierres antérieures au Déluge (Lehmann, *Šamaššum*. Taf. xxxv, 18 : *abnê ša lam abûbi*), et K 4023 reporte certaines indications magiques au dire des sages antérieurs au Déluge : *ša pî apkallê labirûti ša lam abûbi* (Cité d'après KAT³ 537).

(5) On n'a pas encore précisé l'étymologie de ce mot. Meissner, *Bab. u. Assyr.*, II, 143.

qui est devenu chez les Akkadiens *Arallû*. Les Sumériens l'appellent aussi **urugal** que les Akkadiens ont rendu par *demeure de ᵈDumu-zi* et aussi par *tombeau* (1).

Ce lieu s'appelle quelquefois la *steppe*, **edin** (2).

L'*arallû* est le « lieu du destin » et la « demeure sans retour », dont les grands dieux sont ᵈNergal avec sa parèdre ᵈNɪɴ-ki-gal, ainsi que sa fille ᵈNin-gal.

Un texte (3), malheureusement très incomplet, exprime l'idée que personne, sous aucun prétexte, ne peut pénétrer au royaume des morts qu'à l'état purement naturel, sans vêtement ni parure d'aucune sorte. La déesse Ninni elle-même, suivant la tradition légendaire, ne réussit à franchir le seuil de l'*Arallù* qu'en se soumettant à la loi et se laissant dépouiller d'un vêtement ou d'un ornement à chacune des sept grandes portes qu'elle franchit (4).

Le sort des trépassés

Un texte (5) nous représente un mort — c'est même un dieu ou un être divinisé — qui supplie sa sœur de le délivrer.

> O Egi-me, délivre-moi ; ma sœur, délivre-moi (6) !

C'est qu'il est au milieu de méchants démons (7).

> Le lieu où je repose est la poussière de la terre ;
> parmi des méchants je repose.
> Mon sommeil est angoisse,
> parmi des ennemis je demeure.
> O ma sœur, de ma couche je ne puis me lever (8).

Il demande aux siens de lui rendre les devoirs funéraires.

On peut être surpris en l'entendant demander sa part de patrimoine :

> O ma sœur, constamment, de la maison de mon père donne-moi ma part (9).

(1) *Bît-ᵈDumu-zi* ; *qabru*.

(2) En akkadien, *sêru*, qu'on doit traduire par steppe, *plaine* ou *prairie*, suivant le contexte.

(3) Pœbel, *Hist. Gram. T.*, Pl. xiv, 23 — texte étudié par Langdon, dans PSBA, xxxviii (1916), 55-57.

(4) Texte cité dans le paragraphe relatif à ᵈNinni.

(5) Publié par Thureau-Dangin, dans RA, xix (1922), 175-185. Nous reproduisons une douzaine de lignes de sa traduction.

(6) Rev. 10.

(7) Le mot *démons* n'est pas écrit. Nous suivons l'interprétation de Th.-D.

(8) C'est-à-dire : *revenir à la vie* (Rev. 15-17.

(9) L. 20.

Peut-être ces paroles expriment-elles le souhait que lui soient assurées pour toujours, grâce à ce capital, les oblations traditionnelles : de l'eau pour se désaltérer, du grain pour apaiser sa faim, de la laine pour reposer ses membres :

Que mon père me présente l'eau : qu'elle soit mon partage !
Que ma mère me présente la laine : que mes côtes reposent !
Que la fiancée (choisie pour moi) par mon père me présente le grain !...
Dépose les offrandes funéraires...
Verse de l'eau dans la fosse : arrose la poussière de la terre (1).

III. — Le Culte et la Vie

Les usages, idées et sentiments religieux qui inspirent et animent le culte et la vie sont, essentiellement, les mêmes qu'à l'époque sumérienne antérieure.

Les temps sacrés

Fête du nouvel An (2). — Dans un texte (3) poétique de Nippur composé pour la procession de ᵈNinni, l'auteur commence par saluer la déesse comme dame ou souveraine du ciel et de la terre et nous montre ensuite sa statue, qu'on suppose partir du ciel, portée aux « Enfers » (4). Arrivés au point terminus où un lit de repos a été préparé (5), on lave et parfume cette statue.

La statue de ᵈDagal-ušum-gal-an-na se trouvait déjà là. Le couple divin accomplit symboliquement le ἱερος γάμος. Alors, on célèbre la grande fête. On voit (6) défiler la théorie des musiciens, de ceux qui ont préparé le lieu de la solennité, des hiérodules, des prêtresses, etc...

Ce jour du **zàg-mu** est le jour où sont fixés les destins pour toute l'année (7).

(1) L. 1.21-23, 27 et s. Malheureusement, la suite du texte est inutilisable.

(2) Voir ci-dessus : aux pays suméro-akkadiens, p. 52 et s. ; 150.

(3) Chiera, *Sum. Rel. T.*, Pl. i-viii. Texte analogue de Radau, dans Hilprecht-*Anniv. Vol.*, n° 2, trad. par Langdon, dans sa *Sum. Grammar*, 196 et suiv.

(4) **Kur-kur ra** : *pays étanger* ; et, un peu plus loin **edin na** : *steppe*. Col. iv, 23-24 et 31. Dans un autre texte de même époque, Ereškigal (ᵈNin-ki-gal) déesse de l'Arallû, est en parallèle avec ᵈGilgameš. Or, celui-ci est appelée **lugal-kur-ra**. Langdon, *Sum. Lit. T.*, n° 6, iii, 10-11,

(5) Col. v, 22-25.

(6) Col. ii, 1-iii, 7. Radau, *l. c.*, 42 ; cf. 38.

(7) Radau, *l. c.*, n° 2, 29 ; cf. 26-29.

Inutile d'ajouter que des sacrifices sont offerts aux dieux (1).

Autres fêtes. — Aux époques sumériennes antérieures, le premier jour de chaque semaine lunaire, c'est-à-dire le 1er, le 7, le 15, le 21 et le 28 de chaque mois étaient sanctifiés par des sacrifices. D'autres fêtes encore étaient célébrées (2).

On peut supposer — sans pouvoir le prouver — que ces usages religieux persistaient.

Le Personnel sacré

Dans les nombreux documents des dynasties Isin-Larsa, dont une bonne partie est analogue aux textes des périodes sumériennes antérieures, on ne rencontre pas un seul **sanga**.

Le **en** devait être un personnage important, car c'était le roi qui lui donnait l'investiture ; mais, rigoureusement, on ne peut savoir si cette importance dépendait de la fonction elle-même ou du personnage qui en était investi, car on ne peut citer en tout que huit investitures (3) pour une période de deux siècles et demi. Et, à notre époque, comme à la précédente, nous ignorons quelle était exactement la nature de sa fonction.

Des **guda** sont mentionnés dans des textes assez nombreux ; mais la nature de leurs attributions demeure aussi obscure qu'à la période précédente (4). Sans doute, le héros du Déluge, Zi-ud-sud-du, qui est roi, est aussi prêtre-**guda**, et offre un sacrifice, à la fin du cataclysme ; mais le texte dit explicitement :

> Zi-ud-sud-du, le roi,
> devant ᵈBabbar se prosterna ;
> *le roi* un bœuf immola, une brebis « offrit (5) ».

Les **gala** (6) continuent d'exécuter, dans les cérémonies funèbres, des psalmodies et des lamentations, en s'accompagnant de la timbale (7).

On rencontre d'autres membres du personnel sacré : des **máš-šu-gíd-gíd**, des **ḫal** (8) — qui, à une époque postérieure, seront

(1) Voir *Sacrifices*, p. 52 et s. 151, et *Relig. sumér.*, 168 et suiv.
(2) Voir *supra*, p. 52 et 150.
(3) Voir les Formules de *Dates*.
(4) Voir *Rel. sumér.*, 208.
(5) Chiera, OBC, n° 54, 4 ; cf. nos *Contrats de Larsa*, n° 54, 4 ; VS, XIII, n° 80, *a*, Rs. 13.
(6) Cf. *Rel. sumér.*, 208.
(7) Pœbel, *Hist. Gram. T.*, n° 1, Col. v, 9-11 ; voir col. III, 20.
(8) *Rel. sumér.*, 210.

certainement des *barû* ou *Voyants* — sans que l'on puisse dire en quoi ils se distinguaient des **máš-šu-gíd-gíd**. Les textes parlent, rarement d'ailleurs, d'**išib** (1). de **nu-èš**, de **maḫ** (2) aux fonctions également inconnues.

Evidemment, il y avait, dans le personnel sacré, quelqu'un qui offrait rituellement le sacrifice ; on ne saurait dire de quel nom on le désignait.

Ajoutons les *chantres* ou musiciens (3). Un hymne en l'honneur de ᵈŠulgi, célébrant les titres de ce roi à la bienveillance des dieux, parle de *cantiques* (4) et de *musique* sacrée (5).

Dans un long hymne pour la fête du Nouvel An, les *castrats*, **kur-gar-ra,** figurent parmi les personnes qui ont quelque fonction à exercer pendant la procession de la déesse Ninni (6).

Parmi le personnel sacré féminin, on rencontre la **nin-dingir:** « dame du dieu (7) » et la **nin-išib** de ᵈNin-urta (8).

Sacrifices, prières et œuvres pies

Rien ne paraît modifié dans les pratiques ou usages que nous avons constatés à la période précédente (9) ; mais rien non plus ne permet de préciser davantage le sens des termes employés, dont quelques-uns reparaissent dans nos textes.

Les sacrifices dont témoignent nos documents sont presque exclusivement des *sacrifices alimentaires*. Un hymne d'Eridu nous représente les dieux au divin banquet, et c'est un dieu qui l'a préparé. L'immolation ou « destruction » préalable des matières du sacrifice *n'a donc pas pour but* de *faire parvenir* l'offrande à la divinité,

ᵈEn-ki, dans le sanctuaire de Nippur,
à son père ᵈEn-lil le repas prépara.
An à la place d'honneur s'assit.
Près d'An, ᵈEn-lil se mit ;
ᵈNin-tu à côté s'assit.
Les ᵈAnunnaki, en cercle, vis-à-vis s'assirent :
la bière ils sirotent ; le vin et la nourriture ils savourent (10).

(1) *Ibid.*, 204-206.
(2) *Relig. sumér.*, 210.
(3) Chiera, OBC, n° 116, 24, 25 et 29 (3 hommes différents).
(4) **Li-du.**
(5) Gen., *T. relig. sum.*, t. I, Pl. 40, ii, 10-14.
(6) *Id.*, *Sum. Rel. Texts*, n° 1, iii, 3.
(7) Langdon, *Sum. Liturg. T.*, n° 6, iii, 37 ; BE, vi, 2, n° 8, 1 ; *Liste de dates* : Rîm-ᵈSin, 12ᵉ année. — Voir *supra*, p. 56, 136, et *Relig. sumér.*, 210 et s.
(8) Chiera, OBC, 105, *passim*. Voir, plus loin, sous la Iʳᵉ dynastie babylonienne, p. 243.
(9) Cela s'applique en particulier aux Incantations.
(10) *Ibid.*, p. 184.

Dans un hymne, il est question de sacrifices que le roi Ur-dNammu fit aux dieux des Enfers : dNergal, dGilgameš, dNin-sûn, etc. (1).

Notons que tous les mots relatifs au sacrifice ou à la prière sont sumériens.

Les termes employés pour désigner l'acte religieux que nous appelons *prière* sont plus nombreux qu'à l'époque précédente ; mais il est pratiquement impossible de préciser la nuance qui les distingue les uns des autres. Le roi de Larsa, Warad-dSin, prie, **sub**, et la déesse Nin-gal, parèdre de dNanna, l'exauce (2). De même, le roi d'Uruk, dUtu-ḫegal, prie, **sub**, sa dame la déesse Ninni (3). Un autre texte parle de **sub** dans le temple **é-kur** (4).

Kudur-Mabuk a adressé à dNanna ses supplications, **a-ra-zu** (5), et le dieu l'a exaucé (6). Quelquefois, le mot **a-ra-zu** accompagne **nam**-REC316 (7) qui signifie quelque chose comme *prière* ; ainsi, Warad-dSin fait des *prières* et des supplications et le dieu Nanna les écoute (8). Une fois, **sub** et **a-ra-zu** se suivent (9).

Pour signifier une prière particulièrement fervente, on créa un mot, ou plutôt une expression spéciale, **gú-ša$_6$šà$_6$-gi-dā** (10).

Quand on *loue* le dieu, c'est qu'on espère obtenir ainsi plus facilement la faveur sollicitée. Kudur-Mabuk, avant de formuler en faveur de son fils, la demande d'un « règne sans fin », disait à dNergal : O dNergal, tu es mon dieu, mon roi ; tu m'as créé (11). Moi, que suis-je (12) ? » On dit à Šulgi divinisé.

> De puissance doué par le dieu Nu-nam-nir,
> ô dŠulgi, destructeur des pays étrangers,
> au pays de Sumer et d'Akkad donne la stabilité (13).

La prière est en réalité une demande. Quel en est l'objet ? On demande l'abondance (14) : Rîm-dSin invoque dDumu-zi et le sollicite

(1) LANGDON, *Sum. Lit. Texts*, n° 6, III (GIŠ-IM-MA-AB-TAG-GI).
(2) G.-L., n° 126, 11-13.
(3) Texte dans RA, IX, 112, Col. I, 24-26.
(4) GEN., *T. relig. sum.*, t. II, Pl. 112, 49.
(5) *Id.*, *ibid.*, Pl. 143, 11 et 144, 20.
(6) G.-L., 123, 14-18. POEBEL, *Hist. Gram. T.*, n° 25,39 : c'est dIsimu, messager de dEn-ki qui est en a ra-zu.
(7) Pour ce mot, voir *Relig. sum.*, 218.
(8) G.-L., 131, 4.
(9) G.-L., 301, 19.
(10) G.-L., 123, 27 (voir LANDSBERGER *in* OLZ, 1931, 134-135) et, texte analogue, G.-L., 127, 30-31.
(11) Littér. : *fait*.
(12) Texte dans RA, IX, 122, Col. II, 13-15.
(13) GEN., *l. c.*, Pl. 103, 99-100.
(14) GEN., *l. c.*, t. I, Pl. II : AD, 4603.

de « multiplier dans les étables et les bergeries, les bœufs et les moutons (1). »

Le roi de Larsa Warad-dSin demanda à dNinni de lui accorder « un règne qui obtienne obéissance et des années de contentement du cœur (2) », ou simplement un long règne (3). Dans une prière à dNergal, Kudur-Mabuk sollicite pour son fils Rîm-dSin « une vie de jours sublimes et un règne sans fin (4) ».

C'est une *œuvre pie* que de construire, de restaurer ou d'orner (5) des temples ou d'ériger des statues (6). Mais, le but que les rois se proposent sans cesse est *la vie* (7) et un *long règne* (8).

Warad-dSin désirait élargir Ur afin d'avoir un nom illustre (9).

L'objet de ces dernières prières est déjà moins matériel. Parfois, il s'élève davantage. On dit au dieu Lune, dEn-zu :

> O dEn-zu, dans le temple **é-kiš-šir$_5$-gal**,
> la vaillance, la puissance, la vie bienfaisante
> accorde aux hommes (10).

Un roi demande : Que le dieu « Babbar place la justice et les paroles fidèles dans ma bouche (11) ! »

Dans un hymne au divin Šulgi, l'orant demande :

> De sagesse (12) que (le dieu) m'embellisse !
> Grâce à sa parole fidèle, que je sois équitable,
> que j'aime l'équité (13) !

Enfin — il ne faut pas l'oublier — le nom propre de l'individu était quelquefois une sorte de prière ou d'appel au dieu que pronon-

(1) G.-L. 142.
(2) *Canéphore*, Col. II, 10-13.
(3) G.-L., 125. De même Kudur-Mabuk, *l. c.*, n° 122, 28 et n° 123.
(4) Texte dans RA, IX, 122, col. II, 18-20.
(5) Un hymne loue le divin Šulgi d'avoir orné l'**é-kur**. Gen., *l. c.*, t. I, Pl. 40, 17.
(6) Sur une statuette de diorite, G. -L., n° 103 (En-annatum en de dNanna, sous la dynastie d'Isin). — Voir Pl. 44, fig. 143 a.
(7) *Isin* : Idin-dDagan, G.-L., 294 ; — à *Larsa*, Nûr-dAdad, G.-L., 111, 37-38 (dNingal) ; 102, 16 (dNanna) ; Warad-dSin, G.-L., 125, II, 22-27 et 35 (dNergal) ; n° 127 (dNinni) ; 131 et 299 (dNanna).
(8) Textes cités à la n. 3.
(9) *Brique B*, I, 10-II, 3 : prière à dNanna. Objet analogue, *Tablette*, Rev. 4-21, dans ISA, 302-306 : prière à dNin-in-si-na. Cf. Gén. XI, 4.
(10) Myhrman, n° 7, 101-102 ; cf. Gen., *l. c.*, t. II, Pl. 103, 97 et s.
(11) Langdon, *Sum. Lil. T.*, n° 9, Obv. II, 21.
(12) **Gištú ga**. On peut traduire, comme on fait d'habitude, par *intelligence*, mais pas au sens des Grecs ; plutôt intelligence pratique, *sagesse*, car le mot s'emploie aussi pour « être obéissant », *magâru*, et idées connexes.
(13) Gen., *T. rel. sum.*, t. II, Pl. 102, 22-24 (duplicata de OCT, I, Pl. 40, 20-23).

çait quiconque nommait cet individu. Par exemple : *Je-me-confie-à-*ᵈ*Ìr-ra*, *Je-me-confie-à-*ᵈ*Šamaš*, *Je-soupire-après-mon-dieu*, *Qu'il-honore-*ᵈ*Adad*, *Qu'il-contemple-*AN, ᵈ*Sin-fais-moi-grâce* (1) ; d'autres fois, il proclamait la protection divine : ᵈ*En-lil-a-été-favorable*, ᵈ*Šamaš-est-notre-protecteur*, ᵈ*Sin-est-sa-vie*, ᵈ*Sin-m'a-exaucé* (2) ; ou bien la louange du dieu : ᵈ*Sin-est-le-seigneur-des-dieux*, ᵈ*Sin-est-aimable*. Etc.

Service divin

Sous la dynastie d'Isin, on écrivait souvent, sur une même tablette plusieurs hymnes, séparés l'un de l'autre uniquement par une double ligne. Pour expliquer ce fait, faut-il penser que l'on compilait de cette manière des textes anciens afin de construire de longues « prières » en vue d'un office divin plus développé (3), ou bien suffit-il d'admettre que, dans les écoles sacerdotales, les élèves juxtaposaient ainsi les hymnes anciens ou récents afin de n'avoir pas à grossir le volume et le poids de leur « Rituel » ? On ne saurait le dire.

Les hymnes ou psaumes dits **ér-šèm-ma** sont des *lamentations* (4). En voici un exemple. L'ennemi a tué femmes et enfants, saccagé les vêtements, pillé aliments et boisson ; bref, il a tout anéanti :

> le temple l'ennemi a livré au pillage.
> Des soupirs amers j'émets ; des larmes je verse.
> Sur le tambourin la musique chante,
> le cœur troublé (5)...

On considère les psaumes **ér-šà-ḫun-ga** comme les seules formes de prière personnelle (6). Le premier que nous connaissions en sumérien s'adresse au dieu MAR-TU :

> Dieu très grand, de la plaine, de la plaine tu t'avances ;
> ô dieu, de la plaine, dieu très grand, de la plaine tu t'avances.
> Le héros, le dieu fidèle, c'est toi, ô ᵈMAR-TU !
> ô ᵈMAR-TU, le dieu fidèle c'est toi (7) !

(1) *A-na-ᵈÌr-ra-tak-la-ku*, *A-nu-ᵈŠamaš-tak-la-ku*, *A-ta-na-aḫ-i-lí*, *Lu-uš-ta-mar-ᵈAdad*, *Lu-mur-*AN, ᵈ*Sin-gi-im-la-an-ni*.

(2) *Im-gur-ᵈEn-lil*, ᵈ*Šamaš-su-lu-lu-ni*, ᵈ*Sin-balaṭsu*, ᵈ*Sin-iš-me-a-ni*. Tous ces noms sont empruntés aux textes de Larsa (cf. notre *Larsa*, 236-254) ; on pourrait en citer bien d'autres de la même époque.

(3) Tel paraît être l'avis de M. LANGDON, *Bab. Liturg.*, p. XLII ; cf. *Sum. Liturg. T.*, p. 121.

(4) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 40-42, et 36 suiv.

(5) LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, n° 1.

(6) KUNSTMANN, *Bab. Geb. beschwör.*, p. 14, 2.

(7) LANGDON, *Sum. Lit. Texts*, n° 3.

IV. — La Vie morale

Droit et équité ; le Bien et le Mal

Dans le premier récit de la Création de notre époque, on dit que des lois (1) ou les lois furent édictées par un dieu (2).

On continue à honorer un dieu spécial de l'équité ou de la justice, dGù-silim (3), « sage, grand, juge (4) », sans compter dBabbar, qui est le dieu de la justice par excellence (5) ; et on déclare qu'il regarde d'un bon œil l'homme qui est faible (6).

On ne distinguait pas entre Droit et équité. On disait généralement **sá** ou **si-sá**, que les Akkadiens traduisirent par *kettu* et, le plus souvent, par *mêšaru* ; par suite, on ne peut pas rendre, strictement, *kettu* par *Droit* et *mêšaru* par *équité*. La raison en est assez évidente. On ne doutait pas, alors, que le Droit, la Loi, les ordonnances du prince, ne fussent l'équité même ; et cela, parce que la loi était dictée par la divinité (7).

L'équité, **sá**, est en honneur. Cette vertu drape la divine reine d'Isin (8). Un roi demande « que le dieu Babbar place dans ma bouche l'équité, **si-sá**, et des paroles justes » ou fidèles, **gi-na** (9). UrdNammu, roi d'Ur, est célébré pour avoir donné des juges et organisé la justice, **sá**, au pays de Sumer et d'Akkad (10). On fait des éloges analogues, de Šulgi (11). Lipit-Ištar, roi d'Isin, proclame qu'il a établi l'équité **si-sá**, au pays de Sumer et d'Akkad (12).

Amour des dieux

Quelquefois, comme à l'époque néo-sumérienne (13), des hommes

(1) **Garza-me-maḫ** : rites ou règles cultuelles (**garza**) et ordonnances (**me**) sublimes ». Voir OLZ, II, 67. Références relatives au sens, Furlani, *Relig.*, II, 251, n° 3.

(2) Poebel, *Hist. Gram. T.*, n° 1, I, 11'. Le début de la tablette est cassé, de sorte qu'on ignore le nom de ce dieu. Cf. col. II, 9-12.

(3) Chiera, *Sum. rel. Texts*, n° 21, Rev. 9 ; Gen., *T. rel. sum.*, t. I, Pl. 12 et suiv., *passim*, par ex., 124, 134, 150, etc.

(4) Gen., *l. c.*, t. II, Pl. 111, 2.

(5) Voir ci-dessus, dBabbar, p. 163 et s.

(6) Sin-idinnam, *Clou C.* 4.

(7) Voir notre *Relig. sum.*, 225 et s.

(8) Gen., *l. c.*, Pl. 143, 34'.

(9) Langdon, *l. c.*, n° 9, Obv. II, 21 ; cf. Rev. I, 1-2.

(10) Gen., *l. c.*, t. I, Pl. 35, 28, 34, 38.

(11) *Id.*, *ibid.*, Pl. 40, Col. II, 4-6.

(12) G.-L., n° 106, II, 24-26 ; n° 295, 14-16.

(13) *Rel. sumér.*, 43, 55, 81.

se disent aimés (1) des dieux. (On ne dit pas que ce soit à cause de leurs qualités morales). Ainsi, En-annatum est un **en** aimé de dNanna (2) ; Idin-dDagan est aimé de dNanna et de sa parèdre dNin-gal (3) ; Lipit-Ištar est « l'objet de l'inclination du cœur de dNinni » (4).

D. — Epoque de Ḫammurapi

1955*-1758*

Ḫammurapi, roi amorrite de la 1re dynastie de Babylone mais vassal de l'Elam, conquit son indépendance par sa victoire sur les troupes de Yamutbal. La 30e année de son règne, il abattit la dynastie de Larsa ; et ce triomphe le rendit maître de tout le pays. Pour cimenter l'unité politique de populations très disparates — les unes déjà vieilles : Suméro-Akkadiens, Gutiens, Elamites ; les autres jeunes encore : Arabes, Araméens ou Cananéens — il améliora la législation, en l'adaptant aux conditions nouvelles et en la rendant plus douce et plus humaine, et s'appliqua à réaliser l'unité religieuse en montrant (5) que les dieux adorés dans ses diverses provinces n'étaient pas hostiles les uns aux autres, et en faisant décerner par deux des principaux dieux du panthéon traditionnel la primauté à celui de Babylone, Marduk.

Ces deux faits, inspirés par l'opportunité politique, ne sont pas les seules manifestations de l'activité théologique des écoles. On peut y ajouter sans doute les textes nombreux remontant à cette époque et constater, au moins, cette divergence d'opinions : alors que le mythe d'*Ea et Apsu*, dont nous parlerons un peu plus loin, fait de *Anu* et *Éa* des créatures ou, plus rigoureusement, des rejetons d'Anšar, un texte d'Uruk que nous citerons appelle Ea « fils premier en rang d'Anu ».

En deux mots, Ḫammurapi fit de Babylone la capitale politique et spirituelle de l'Orient (6).

(1) Le terme employé est KI-AG, en *akkad.* : râmu. L'hébreu *raḫam* et l'arabe *raḫima* ont conservé l'aspirée forte.

(2) G.-L., n° 297 (règne de Gungunum).

(3) *Ibid.*, n° 294, 21.

(4) *Clou d'argile*, dans ISA ; CLAY, *Miscellan.* n° 27 ; texte semblable dans JORDAN-SCHOTT, *Uruk-Warka*, I, n° 5.

(5) Poème d'Agušaya (*Milieu bibl.*, t. II, 101-106).

(6) Certains faits paraissent démontrer qu'à la suite de l'invasion amorrite, la Babylonie subit plus que l'Assyrie l'influence sumérienne ; les Sémites d'Aššur s'appliquèrent avec ténacité, jusque vers le XIIe siècle, à conserver leur caractère natif. Voir LANGDON, *Menologies*, 12.

I. — Les Croyances

Le Panthéon

Nous allons voir qu'au cours de la 1re dynastie, dMarduk non seulement ne fut pas le dieu unique, mais qu'il ne fut même pas vraiment le dieu suprême du pays. On ne voulut pas ou on n'osa jamais supplanter le dieu de Nippur, dEn-lil, ni celui d'Eridu, dEn-ki = Ea, ni celui de Sippar et de Larsa, dBabbar.

dMarduk. — Dans la liste de noms divins AO 5376, contemporaine de la dynastie d'Isin, dMarduk (1) figurait simplement dans le second groupe de dEn-ki (2). Dans les listes de la 1re dynastie de Babylone, il est dans le groupe du même dieu (3). Dans d'autres textes de cette même dynastie, il est au sommet de la hiérarchie divine.

Le Poème de la Création, *Enuma eliš*, explique ainsi la primauté de ce dieu. A l'origine du monde, deux armées étaient en présence ; d'une part, l'armée des dieux et, de l'autre, celle de Tiâmat, puissance désordonnée, et des monstres qu'elle avait créés. Or, aucun des dieux n'osait affronter l'ennemi. dMarduk seul eut ce courage ; et c'est pourquoi il reçut les insignes de la suprématie. On lui dit :

> Ton destin est sans égal ; ton verbe est comme celui d'Anu ;
> ô dMarduk, tu es considérable parmi les dieux grands...
> ô dMarduk, c'est toi qui es notre vengeur ;
> nous t'avons donné la royauté sur la totalité du monde entier (4).

dMarduk remporta la victoire :

> Ses pères le virent, ils se réjouirent, ils furent joyeux,
> des dons et des présents ils lui firent porter (5).

Dans une sorte d'hymne (6), du règne de Ḫammurapi, on lui dit que dEnlil lui a livré la domination, dEn-zu la primauté, dNinurta l'arme auguste, dNinni le combat et la bataille ; dBabbar et dIm

(1) dAmar† ud.
(2) Rappelons que cette liste commence par le groupe de dEn-ki ; il est suivi des groupes de l'An, de dEn-lil et de dNin-urta ; puis, groupe de dEn-ki, dDara-abzu, etc.
(3) Cf. Deimel, *Pantheon*, 2078, ii, 4.
(4) Tablette, iv, 4-5 ; 13-14.
(5) *Ibid.*, 133-134.
(6) King, *Lettr. and Inscr.*, n° 60. Le début de la tablette est cassé. C'est dans la partie mutilée que devait se trouver le nom de dMarduk.

eux-mêmes sont ses gardiens, de sorte qu'il ne peut rien désirer de plus. Donc

établis-toi puissamment
sur les quatre régions du monde.
Que ton nom soit proclamé,
que des populations nombreuses te prient,
qu'elles humilient leur face devant toi !

Ce texte donne l'impression que la suprématie de Babylone et de ^{d}Marduk est de date récente.

C'est ^{d}Marduk qui fait habiter AN, ^{d}En-lil et ^{d}É-a dans leurs cités saintes (1).

Désormais, il sera le « ^{d}En-lil des dieux » (2) ; à plus forte raison le « ^{d}En-lil de son pays (3) ».

Le Code débute ainsi : « Lorsque le dieu sublime, AN, roi des Anunnaki (4) (et) ^{d}En-lil, le Seigneur du ciel et de la terre, qui fixe les destinées du pays, eurent attribué la suprématie sur tous les hommes à ^{d}Marduk, fils premier en rang de ^{d}En-ki (5)... » Ainsi, le scribe royal fait livrer à ^{d}Marduk par AN et ^{d}En-lil eux-mêmes le gouvernement du monde. Et le roi Abi-esuḫ dira, dans une de ses formules de dates (6), que, sur « *l'ordre auguste de* AN *et de* ^{d}*En-lil*, il fit éclater la grande puissance (7) de ^{d}Marduk ». Rien d'étonnant, par conséquent, si nous voyons le divin parvenu présenté — avec la déesse Aruru — comme créateur de la semence de l'humanité (8). On affirme même que ce fut lui qui créa (9) les dieux, ses pères (10).

^{d}Marduk est si grand que ^{d}Éa lui-même l'invite à prendre son nom, c'est-à-dire presque sa personnalité :

Que lui, comme moi, s'appelle Éa !
La totalité de mes rites, que lui en soit maître !
La totalité de mes oracles, que lui les prononce (11) !

(1) Voir, plus loin, ^{d}EN-LIL, p. 204 et s.
(2) *Creat.*, VII, 129.
(3) KING, *Letters and Inscr.*, t. III : Inscr. de Samsu-iluna, p. 200, 16-18.
(4) Déités du monde inférieur.
(5) *Code*, I, 1-10. Même idée dans une inscription bilingue de Samsu-iluna, KING, *l. c.*, 199-206, l. 1-9.
(6) Dates : 1re année *d*.
(7) Var. : *statue*, ALAM.
(8) CT, XIII, Pl. 35 et suiv., l. 21. Et cf. *Creat.*, tabl. VI (dans LANGDON, *The Epic of Cr.*).
(9) Littér. : bâtit, *ib-ta-ni*.
(10) Dans TR, 77, l., h.
(11) *Créat.*, tabl. VII, 120-122, (140-142).

^{d}Marduk devient donc *dieu de la sagesse* à la place de ^{d}Éa, son père (1) ; et Ammi-ṣaduga dit que ce dieu lui a conféré une grande sagesse (2) (Pl. 46, fig. 151).

Toutefois, il ne paraît pas qu'on eût la conviction bien ferme d'une suprématie absolue de ^{d}Marduk. Dans le Code, c'est le dieu Babbar qui dicte, ou au moins suggère les lois, et c'est son image qui orne le sommet du bloc de diorite où sont gravés les articles du Code ; c'est de An et de ^{d}En-lil que Ḫammurapi reçoit sa vocation (3). Dans le Code encore, c'est ^{d}Marduk sans doute qui envoie le grand roi pour « diriger les gens et leur enseigner la voie (4) » ; mais, à la fin, c'est ^{d}En-lil qui lui a octroyé les têtes-noires, ^{d}Marduk le pastorat, ^{d}É-a le discernement et ^{d}Marduk encore la bravoure (5). C'est « avec l'aide de An et de ^{d}En-lil » que Ḫammurapi triomphe de Yamutbal et de Rîm-^{d}Sin (6) ; « sur l'ordre de An et de ^{d}En-lil », qu'il détruit les murs de Mari et de Malgû (7). Samsu-iluna fit plusieurs choses à la suite d'un « oracle de ^{d}En-lil » (8). Ce fut ^{d}En-lil qui fit la seigneurie d'Ammiṣaduga semblable à celle de ^{d}Babbar (9). Le Poème de la Création (10) affirme que ^{d}Marduk est « sage » (11) parmi les dieux », tandis que, dans le Code (12) on dit cela de ^{d}En-ki. Samsu-iluna, d'autre part, déclare avoir fait plusieurs choses « par ordre » de ^{d}Babbar et de ^{d}Marduk (13) ; Ammi-ditana « par la puissance de ^{d}Babbar et de ^{d}Marduk » battit (14)... ; le même roi se dit « pasteur de ^{d}Babbar et de ^{d}Marduk (15) ; ce fut sur « l'ordre de ^{d}Babbar » qu'il fit...(16). Samsu-ditana proclame que « ce sont ^{d}Babbar et ^{d}Im qui ont élevé sa tête jusqu'au ciel (17). Sous Samsu-iluna, dans un hymne en l'honneur du roi déifié ^{d}En-lil-banî, on dit :

(1) ^{d}Marduk, fils d'Éa (ou ^{d}En-ki). *Code*, I, 8-10.
(2) Dates : 11e année (igi-gál-gu-la).
(3) Code, I, 32-49 : ...*šu-mi ib-bu-ú*.
(4) Col. v, 15-19.
(5) xxiv, 11-29.
(6) Dates : 31e année.
(7) *Id.* : 35e. Il est « le héraut de An, le [serviteur] de ^{d}En-lil, obéissant à ^{d}Babbar, pasteur aimé de ^{d}Marduk ». King, *Letters*, *Inscr.* n° 62, 61, 94.
(8) Dates : 28e année ; cf. 29e et 30e années.
(9) *Id.* : 1re année.
(10) Tablette, III, 53.
(11) Ou « le sage », *apkallu*.
(12) xxvi, 101.
(13) Dates : 6e et 33e années.
(14) *Id.* : 17e année.
(15) *Id.* : 3e ; cf. 10e année.
(16) *Id.* : 16e année.
(17) *Id.* : 1re année.

^{d}Babbar, juge, roi du ciel et de la terre
qui porte le sceptre des têtes noires avec fidélité,
a affermi ta main (1).

Ajoutons que, dans les lettres qui débutent par un souhait de vie, le nom de ^{d}Babbar ne manque que dans de très rares exceptions (2), tandis que celui de ^{d}Marduk est moins fréquent et que, d'ailleurs, il est toujours (3) précédé de celui de ^{d}Babbar.

Les personnes portant le nombre ^{d}Marduk ne sont pas très nombreuses (4).

Le temple du dieu, à Babylone, s'appelait **é-sag-íl** (5) : « maison-à-la-tête-haute », élevé par Zabium (6). Samsu-iluna y fit placer des objets pour l'orner (7).

Ḫammurapi fit bâtir, à Borsippa, un **é-zi-da** ou l'**é-zi-da**, « maison stable », pour ^{d}Marduk (8).

Zarpanitum est l'épouse de ^{d}Marduk (9). Sumu-la-ilu fit faire une statue de la déesse (10) et Ḫammurapi un trône pour elle (11).

Malgré la primauté théorique — scolaire ou officielle — de ^{d}Marduk, les autres dieux conservent leurs attributs et leurs fonctions propres : nous allons le voir ; ils sont beaucoup plus populaires, les noms propres en témoignent (12).

Concluons. On serait tenté de penser que Ḫammurapi voulut, non pas imposer (13) expressément, mais conseiller plutôt, insinuer l'idée que, désormais, c'était au dieu de Babylone qu'il convenait de recourir, le succès qu'il avait fait remporter au roi de la nouvelle

(1) W.-B., 160, Col. v, 31-33, dans OCT, I.

(2) Voir les exceptions : Lutz, *Early Bab Lettr.*, n°s 72; Dossin, *Lettres*, n°s 70; 100 ; 106 ; 117 ; 152 (^{d}Gu-la, ^{d}Már-da, ^{d}Da-mu, ^{d}Ur-ma-šum) ; n° 150 (mêmes dieux, sauf ^{d}Már-da).

(3) Sauf Dossin, n° 100 (^{d}En-zu, ^{d}Marduk).

(4) Voir Ranke, *Pers. Names*, pour les textes parus avant 1905. Ceux qu'on a publiés depuis ne modifient pas sensiblement la proportion.

(5) Cf. Dates (notes suiv.).

(6) Dates : 8e et 9e années.

(7) *Id.* : 6e et 7e années (De même, sans doute, 19e, bien que le mot **é sag-il** ne s'y trouve pas) ; 25e année.

(8) Voir, plus loin, ^{d}*Nabû*, p. 215.

(9) Cf. *Code*, Rev. xxv, 44-45 et 55-56.

(10) Dates : 24e année.

(11) Dates : 12e année.

(12) Il suffit de comparer, même en se bornant à la collect. Ranke (*Person. Names*) bien qu'elle soit de 1905, les noms de personne à élément divin Marduk, avec ceux à élément Babbar (Šamas) et surtout ^{d}Sin.

(13) E. Cuq a fait une remarque analogue au sujet du Code; il a noté que ni Ḫammurapi, ni ses successeurs *n'imposèrent* leurs lois à tous les peuples soumis. Les lois et les coutumes locales persistèrent (RA, xxviii, 48).

métropole étant une garantie de sa puissance divine (1) et des faveurs qu'il était capable d'accorder à quiconque s'adresserait à lui avec confiance. Mais cela ne signifiait pas que les autres dieux fussent dépourvus de tout pouvoir et que, par suite, leur culte fût interdit, car Ḫammurapi lui-même invoquait, jusque dans des textes officiels, soit le dieu de Nippur (2), soit celui d'Uruk (3) ou d'autres (4) ; et en leur honneur il bâtissait ou restaurait des temples (5) et offrait des trônes, des statues, etc. (6).

La grande triade

Au début du Code de Ḫammurapi (7) *Anu* figure en tête des dieux et est appelé « roi des Anunnaki » ; ailleurs, « père des dieux » (8). Et cela paraît bien confirmer qu'à l'époque où fut rédigé le Code, la doctrine théologique n'était pas encore bien arrêtée, puisque, d'après le poème de la Création, *Enuma eliš*, Anu est fils d'An-šár, lequel avait été lui-même créé (9) par Laḫmu et Laḫamu, issus eux-mêmes d'Apsû et de Tiâmat.

Sur de simples sceaux, on note que les deux grands dieux occidentaux c'est-à-dire amorrites, ^{d}Mar-tu et ^{d}Im, sont fils d'Anum (10).

Ce sont Anu et ^{d}Enlil, nous l'avons dit, qui ont conféré au dieu de Babylone, Marduk, la souveraineté (11) ; eux encore qui ont fixé le sort de cette ville (12) — de même qu'ils avaient fixé le sort de Lagaš (13).

Le roi humain est l'élu de Anu (14). Les rois de la 1re dynastie babylonienne (15) se disent volontiers *pasteurs aimés d'Anu* ; ce sont Anu et ^{d}En-lil qui délèguent aux rois de Babylone leur pouvoir sur

(1) Voir l'hymne cité, *Milieu bibl.*, t. II, 105-106.
(2) Dates : 24e et 31e.
(3) Dates : 34e.
(4) Dates : 20e *b* ; 28e.
(5) Dates : 24e, 28e, 36e.
(6) Dates : 12e, 14e, 16e.
(7) *Code*, I, 1-2.
(8) *Ibid.*, XXVI, 46.
(9) Littér. : bâti.
(10) Voir, plus loin, ^{d}Mar-tu et ^{d}Im, p. 212 et s.
(11) *Code*, I, 1-26 ; Samsu-iluna, *Inscr. bilingue* 1-9, dans King, *Letters and Inscr.*, Pl. 199.
(12) *Code*, I, 16-26 ; XXIV, 63-64.
(13) Voir notre *Rel. sumér.*, 34.
(14) *Inscr.* (King, *l. c.*, Pl. 118, 7 ; 121, 5-6 : **gú-dé-a anna** ‖*na-bi-ú A-nim*).
(15) *Code*, I, 27-53 ; *Inscr.* Pl. 185, 1-18. Listes de dates de Abi-esuḫ, Ammi-ditana, Ammi-ṣaduga.

la terre. Ḫammurapi déclare que c'est sur l'ordre et avec l'aide de ces deux dieux qu'il a fait telle ou telle conquête (1).

On connaît le temple d'Anu appelé **é-an-na**; un hymne dit que ce dieu l'aime (2).

Sumu-abu, roi de Babylone « fabriqua une tiare pour Anu de Kiš » (3). Dans cette même ville, un mur portait le nom du dieu (4). Sous Samsu-iluna, nous trouvons les deux noms propres de personnes : dAnu-pî-dNin-šubur, « dNin-subur-est-la-bouche-d'dAnu (5) ». et AN-NA-dNin-šubur (6).

Antum. — Conception scolaire exigée par la théorie qui concevait toute création comme une génération, la personnalité d'Antum, parèdre de AN n'a aucun relief. Le nom ne figure, à notre connaissance, que dans les listes divines.

En résumé, sous la 1re dynastie babylonienne, Anum prit peut-être, du moins dans les cercles sacerdotaux ou scolaires, un peu plus d'importance qu'aux époques précédentes ; toutefois, il ne paraît pas supérieur à dEn-lil.

dEn-lil. — C'est lui qui, avec AN, a confié à dMarduk la souveraineté (7). La grande métropole religieuse, Nippur, dont dEn-lil était le grand dieu, conservait donc encore un réel prestige ; c'est d'elle que le dieu de Babylone reçoit l'investiture, si l'on peut dire.

Un texte de l'époque que nous étudions attribuait à dEnlil, le triomphe de Sargon d'Agadé. On y lit : « Après que la ride du front de dEnlil eut tué Kiš, comme le taureau céleste, et réduit en poussière les maisons d'Uruk (8), dEnlil livra à Sargon, roi d'Agadé, la domination et le pouvoir royal, depuis le Nord jusqu'au Sud » (9).

Ḫammurapi l'appelle, dans une de ses inscriptions *grand seigneur des cieux et de la terre, roi des dieux* (10), et dans son Code, *seigneur des cieux et de la terre qui fixe les destinées du pays* (11), « seigneur qui fixe la destinée, dont le verbe est immuable » (12). Samsu-iluna déclare,

(1) *Dates* : 31e et 35e années.
(2) ZIMMERN, *Sum. Kultlied*, no 196, 7.
(3) *Dates* : 10e année.
(4) Sumu-la-ilu, *Dates* : 19e année.
(5) RANKE, *Person. Names*, 66 (Sur l'empreinte de l'enveloppe, on lit AN-pî-dN).
(6) *Tell Sifr*, 65, 30 (65a, 28).
(7) Dans *Enuma eliš*, dEn-lil n'est pas nommé.
(8) Il s'agit de la fin de la IVe dynastie de Kiš et de la IIIe d'Uruk.
(9) GEN. *T. relig. sum.*, t. II, Pl. CXXVI, 1-6 ; étude de Hans-G. GÜTERBOCK, dans ZA, XLII (9134), 25 et s.
(10) KING, *Lettr. Inscr. Ham.*, III, 191-1-4.
(11) *L. c.*, I, 3-7.
(12) *Code*, XXVI, 53-56. Voir un peu plus loin.

lui aussi, que ^{d}En-lil est « le maître des destinées (1) ». C'est ce dieu qui a confié à Ḫammurapi le pays et le peuple à gouverner (2) ; en ce sens, le roi est « le pasteur élu de ^{d}En-lil (3). Le roi Abiesuḫ se dira « pasteur aimé d'Anum et de ^{d}En-lil (4) », et Ammi-ṣaduga reconnaîtra qu'il fut créé (5) par ^{d}En-lil (6) et se dira « humble pasteur d'Anum et de ^{d}En-lil (7), il proclamera que c'est ^{d}En-lil qui a rendu sa « seigneurie » (8) aussi grande que celle du soleil (9) :

Dans une prière de Nippur, on l'appelle :

roi des rois, seigneur des seigneurs, père qui a engendré les dieux grands (10).

On lui dit :

à toi il appartient de créer des dieux et des rois (11).
Aucun dieu ne peut modifier le verbe de ta bouche (12).

On désigne le dieu par des attributs divins plus ou moins personnifiés. ^{d}En-lil est « le-divin-connaisseur-des-sorts (13) » et « qui-fixe-les-sorts » (14) ; il est « le-divin-roi-du-Du$_{6}$-kù » où ils sont fixés (15). A Nippur, c'était dans la salle Du$_{6}$-kù du célèbre temple **é-kur** (16), à Isin dans celle du temple **é-gal-maḫ** (17) de la déesse Nin-Insina que ^{d}En-lil fixait les sorts.

^{d}En-lil est aussi le dieu des songes, sous son nom de ^{d}Za-qar (18), « le-divin-potier (19) ».

(1) AO, 8864, dans Gen., *T. rel. sum.*, t. II, Pl. 158, v. 13-14. Et voir *Dates* : 28e année ; et Hymne, dans ZA, xxxix, p. 250, 2, l. 11.

(2) *Inscr.* 25-29, dans King, *l. c.*, III, 186 et 192, l. 15 et s. Notons qu'il attribue, ailleurs, la même chose à la déesse Ninni.

(3) *Code*, I, 50-53 ; voir xxvi, 57-58.

(4) *Dates* : 1re année *b*. Formule d'Ammi-ditana, analogue (*Dates* : 2e année ; mais une variante donne ^{d}Babbar, au lieu de ^{d}En-lil.

(5) Littér. : *nommé* : **mu-ne-in-sà-a**. Voir, *Le Nom*, p. 655 et s..

(6) Dates : 5e année.

(7) Dates : 2e et 3e années.

(8) **Nam-en-na**.

(9) *Dates* : 1re année.

(10) PSBA, xxxiv (1912) 152-157, l. 7.

(11) (*Aš-šum*) *ba-ni-e ili ù šarri ba-šu-ú itti-ka*.

(12) *L. c.*, 14 et 6.

(13) CT, xxiv, 22, 103.

(14) *L. c.*, Pl. 39, 5.

(15) *L. c.*, Pl. 5, 37.

(16) Hymne à ce temple, dans Zimmern, ZA, xxxix, 250, n° 2.

(17) Hymne à ce temple, *id.*, *ibid.*, 266-267, n° 27. Ici, ^{d}En-lil est associé à An dans la détermination des destins.

(18) *L. c.*, Pl. 39, 11, avec l'explication, Pl. 32, 110.

(19) *L. c.*, Pl. 5, 42 : ^{d}Dug-qa-bur. Il est vrai que, d'après CT, xxv, 48, 7, ^{d}Dug-qa-bur c'est ^{d}Ea *ša pa-ḫa-ri* : ^{d}Éa en tant que potier.

Des ministres sont au service de son grand temple, tels **alad**, un « esprit » protecteur de l'**é-kur** (1), un administrateur de l'**é-kur**, En-lil-lá-zi (2), un gardien de l'**é-kur**, et une servante du **Du$_6$-kù** (3), un portier ou des portiers de l'**é-kur** (4).

On connaît une cinquantaine d'hymnes en l'honneur de dEn-lil (5), dont une dizaine dans le style de ceux qu'on appelle *verbe de dEn-lil* (6).

Il est étrange que, malgré les convictions exprimées dans ces textes, dEn-lil ne figure, dans le grand poème de la Création *Enuma eliš* que dans cette ligne (7) :

(dMarduk) fit habiter An, dEn-lil et dEn-ki dans leurs cités (8) saintes.

Et ce fut sur l'ordre d'Anum et de dEn-lil que Ḫammurapi, la 35e année de son règne, détruisit les murs de Mari et de Malga (9) ; ce fut par la force terrible que lui avait confiée dEn-lil que Samsu-iluna détruisit les murs de Saḫna et de Zarḫanum (10) ; ce fut à la suite de l'oracle de ce dieu qu'il triompha de Yadiḫum et de Mutiḫur-šana (11).

Ḫammurapi restaura « à Babylone, le sanctuaire auguste » (12) du dieu (13) ; il se dit le « conservateur auguste de l'**é-kur** (14), le fameux temple de dEn-lil, où l'on fixe les sorts (15), à Nippur ; il dédie un casse-tête au dieu (16) et impose le nom divin à un canal de Sippar (17) Ammi-ditana l'imitera (18). Ammi-ṣaduga lui consacre un trône et des stèles (19).

Mais ce n'est pas à ce dieu que le peuple recourait le plus volon-

(1) *L. c.*, Pl. 8, 10, etc.
(2) *L. c.*, Pl. 6, 20.
(3) *L. c.*, Pl. 10, 11.
(4) E-ta-lak, CT, XXIV, Pl. 24, 29 b ; Uk-nim-ma, *l. c.*, Pl. 24, 70 b; Da-da, *l. c.*, Pl. 24, 69.
(5) Dans Zilmmern, *Sum. Kultlied.*
(6) *Ibid.*, nos 17, 19, 21, 24, 102-104, 108-111.
(7) Tabl., IV, 146.
(8) *Maḫâzu*, la ville consacrée à un dieu, le site d'un temple et le siège d'un culte. Définition de Thureau-Dangin, dans RA, XVII, 109, n. 96.
(9) *Dates.*
(10) *Dates* : 23e année.
(11) *Dates* : 29e année.
(12) **Bara maḫ.**
(13) Dates : 18e année *a*.
(14) *Code*, I, 54-63.
(15) Hymne, dans ZA, XXXIX, 250. 2 (Zimmern.)
(16) *Dates* : 18e année.
(17) *Dates* : 40e année.
(18) *Dates* : 35e et 36e années.
(19) *Dates* : 5e et 8e années.

tiers, à en juger par les noms propres de personnes (1). A Larsa, à notre époque, sur 482 noms théophores étudiés, 20 seulement contiennent l'élément divin En-lil (2).

Dans les lamentations, les malheurs qui fondent sur le pays sont toujours attribués au verbe de ^{d}En-lil (3).

La déesse *A-ru-ru* est la sœur de ce dieu (4).

Les noms de la *parèdre* de ^{d}En-lil sont bien connus. A notre époque, ^{d}Nin-ḫur-sag et ^{d}Nin-tu sont effectivement assimilées à ^{d}Nin-lil.

Dans un hymne (5) en l'honneur du temple de ^{d}Nin-ḫur-sag, à Ḫi-za^{ki} (6), la déesse est appelée ^{d}Nin-tu, la dame de la création (7) ; elle est la sage-femme du ciel et de la terre (8) ; elle prend part à la désignation des destins dans le lieu où sont fixés les sorts (9).

Le temple de la divine épouse de ^{d}En-lil, à Adab, s'appelle **É-id-bil-lá-a-ri** (10) ; celui de Keš est une *image du ciel et de la terre* (11).

^{d}En-ki = É-a. — Aux premiers temps de la vie sédentaire ou urbaine, le chef de chaque agglomération humaine ne s'adressait naturellement qu'au dieu de son minuscule « Etat ». Plus tard, quand il eut assujetti des « villes », son attention se porta sur leurs dieux, puis sur ceux des villes saintes qui avaient acquis un prestige particulier. C'est à ce dernier groupe de dieux qu'appartient E-a.

Eridu, sa cité sainte, paraît n'avoir jamais joué de rôle politique antérieurement au xxe siècle avant notre ère ; et pourtant, lorsque Ḫammurapi eut soumis les petits Etats de la Basse-Mésopotamie, aucun dieu — pas même ^{d}Marduk — ne jouit, du moins dans la littérature religieuse, d'autant de considération que É-a. Nous avons dit : *du moins dans la littérature religieuse*, car, dans ses formules de dates, Ḫammurapi attribue une fois à « l'aide d'Anu et de ^{d}En-lil » seuls une de ses victoires (12), et, une autre fois, à « l'ordre reçu d'Anu et de ^{d}En-lil », la destruction des murs de Mari et de Malgû (13). Et

(1) Voir Ranke, *Personal Names from Hammurabi Dyn.* (1905).
(2) Jean, *Larsa*, 119 et suiv.
(3) Voir Langdon, dans RA, ix (1912), 11.
(4) ZA, *l. c.*, 253, l. 12.
(5) Zimmern, dans ZA, xxxix, 271-273, n° 35.
(6) Sur cette localité, voir *id.*, *ibid.*, 271-272, n° 3.
(7) L. 7, littér. : de l'édification, de la construction : **nin-sa$_7$-alam-ma** = *nabnîtu.*
(8) L. 11.
(9) L. 3.
(10) *Id.*, *ibid.*, 264, n° 26. Voir, ci-dessus : Epoque d'*Isin-Larsa*, p. 161 et 162.
(11) Zimmern, *ibid.*, 252-253, n° 7, 1.
(12) *Dates* : 31e année.
(13) *Dates* : 35e année.

cette dernière formule est employée presque textuellement par Samsu-iluna pour se justifier (1) d'avoir détruit les murs d'Ur et d'Erek (2). Abi-esuḫ est le « pasteur aimé » d'Anu et de dEn-lil (3). Le récit de la Création, *Enuma eliš*, affirme qu'Anšar engendra E-a (4) égal à Anu (5). Il est vrai que, un peu plus tard peut-être, un texte de dSingašid, roi d'Uruk (6), appellera dEn-ki « seigneur, fils premier en rang de An (7) ».

Dans un des récits de la Création, à l'époque d'Isin-Larsa, dEn-ki était co-créateur avec An, dEn-lil et dNin-ḫur-sag, et on le connaissait comme dieu de la sagesse. Maintenant, on insiste. Dans le *Mythe d'Ea et Apsû*, inséré dans le poème de la Création *Enuma-eliš*, on raconte l'activité déployée par E-a pour découvrir et mâter la rébellion des dieux primordiaux. On nous dit que ce dieu est extrêmement puissant, plus même que son père Anšar (8). Il n'a pas de rival parmi les dieux ses frères (9). Or, lui « qui perçoit toute chose », comprend le dessein des divins révoltés. Apsû devait, avec Mummu, commencer l'attaque. Mais Ea prononça ses incantations efficaces et endormit Apsû. Il enchaîna Mummu et fixa sur Apsû sa propre demeure (10) qu'il appela l'*apsû* (11).

On redit qu'il est « le sage des dieux sachant tout... ses décisions vont en premier lieu (12). C'est lui qui a départi la sagesse à Ḫammurapi (13). D'après les listes divines An ilAnum, il est le dieu des arts utiles ou autres (14).

Ḫammurapi purifia (15) le temple de l'*apsû* (16), à Eridu (17).

(1) Il ne l'emploie pas quand il célèbre la destruction des murs d'Isin.
(2) *Dates* : 11e année.
(3) *Dates* : 1re année *b* et *c*.
(4) Sous son nom de **Num-dim-mud**.
(5) *Créat.*, I, 16.
(6) De la dynastie du *pays de la mer*, probablement contemporaine de la fin de la 1re dynastie de Babylone. King, *Hist. of Babyl.*, 211.
(7) Jordan-Schott, *Uruk-Warka*, I *Vorl. Bericht*, no 11.
(8) L. 19.
(9) L. 21.
(10) L. 71.
(11) L. 76.
(12) *Code*, xxvi, 98-102. I.
(13) *L. c.*, xxiv, 26-27.
(14) Dieu des jardiniers, des tisseurs, des vanniers, des forgerons, des barbiers, des musiciens, des scribes, des voyants, des exorcistes, des médecins, des *kâlû*. Voir ces titres groupés, avec références, dans Michatz, *Die Götterlisten*, p. 79, ou dans Deimel, *Panthéon*, no 862, et *passim*.
(15) **Su-luḫ**.
(16) **É-zu-ab**.
(17) *Code*, ii, 1. C'est l'**é-engur**, dont parle un texte de l'époque précédente.

Sous Samsu-iluna, successeur de Ḫammurapi, un hymne chantait que Ea — sous son nom de ^{d}Nu-dím-mud — avait augmenté la prospérité du pays (1).

On connaît deux fragments d'hymne qui le célèbrent, l'un sous son nom de ^{d}Am-an-ki (2), l'autre sous son nom de ^{d}En-ki (3).

Les noms propres de personnes portant l'élément Ea sont fréquents (4).

^{d}*Dam-gal-nun-na* était la parèdre de ^{d}En- ki, d'après la série An ^{ll}*Anum*. D'après la même série, elle était ^{d}Nin-til, c'est-à-dire la divine *dame* ou *maîtresse de vie*.

Un hymne dont on possède plusieurs recensions (5) l'appelle **ama èš-maḫ** : *mère de la grande maison* (6).

Un fragment du temps de Samsu-iluna signale six fonctions de ministres sacrés du temple de ^{d}En-ki et ^{d}Dam-gal-nun-na (7).

Autres dieux

^{d}*Sin* est toujours le plus *populaire* des dieux. Son nom se rencontre plus souvent que celui des autres déités comme élément des noms théophores de personnes, dont voici quelques exemples : ^{d}*Sin-conseille*, ^{d}*Sin-a-délivré*, ^{d}*Sin-a-exaucé*, *Qu'il-adore-*^{d}*Sin*, *Qu'il-honore-*^{d}*Sin*, *Qui-est-comme-*^{d}*Sin* ? ,*Aimé-de-*^{d}*Sin*, *Don-de-*^{d}*Sin*, *J'ai-confiance-en-*^{d}*Sin* (8). A Tell Sifr, dans une même famille, six fils de Pirḫum portent le nom du dieu : *I-din-*^{d}*Sin*, *Iri-ba-am-*^{d}*Sin*, et les autres (9).

^{d}Sin est le fils bien-aimé de ^{d}En-lil (10).

Ḫammurapi est le « rejeton royal que le dieu ^{d}Sin a créé (11). » Samsu-iluna appelle ^{d}Sin « le dieu qui m'a créé (12); ailleurs, il se dit sa progéniture (13).

(1) W.-B., 160, v, 13-15, dans OCT, t. I.
(2) Zimmern, *Sum. Kultlied.*, n° 66 ; cf. Rs 3.
(3) *Id.*, *ibid.*, fragments n°s 67, 7 et 145, 2.
(4) Ranke, *l. c.*
(5) Cf. Langdon, *Babyl. Liturg.*, p. 39, xlvi.
(6) Recto, ii, 31.
(7) Legrain, *Hist. fragm.*, n° 66, 1-2.
(8) *Im-lik-*^{d}*S.* — *Ip-ṭur-*^{d}*S.* — *Iš-me-*^{d}*S.* — *Lu-ud-lul-*^{d}*S.* — *Lu-uš-la-mar-*^{d}*S.* — *Ma-nu-um-ki-*^{d}*S.* — *Na-ra-am-*^{d}*S.* — *Ni-id-na-al-*^{d}*S.* — *A-na-*^{d}*S.-e-mi-id.* Cf. Ranke, *l. c.*, ; Thureau-Dangin, *Lettres et Contr*, Listes. Jean, *Larsa*, Listes.
(9) *Larsa*, p. 118-119.
(10) Gen., *T. relig. sum.*, I, Pl. 49, 20 (règne de Samsu-iluna). OCT, i, p. 15, v, 9-10. Sur la conception de ^{d}Sin (En-zu) par ^{d}En-lil, CT, xv, Pl. 5, col. ii, 1-4. Voir la trad. P. Dhorme dans RA, vii (1909), 18.
(11) *Code*, ii, 13-15.
(12) *Bani-ia*, Inscr. bilingue, l. 49-50, dans King, Pl. 129.
(13) *Dates* : 5e année.

Sumu-abu, le premier roi de la dynastie, lui bâtit un temple assez célèbre pour que l'événement servît à dater trois années du règne ; une quatrième était celle où fut faite « la grande porte de cèdre du temple de dSin » (1). La 3e année du règne de Ḫammurapi, est celle « où il fit le trône de dSin (2). Samsu-iluna bâtit la place forte de Dûr-Lagaba, dédiée « à dSin, le dieu qui m'a engendré (3). Abiesuḫ « à dSin, qui conservait sa vie, consacra un grand emblème d'or et d'argent (4). Une autre fois, il avait introduit une statue du dieu dans son temple (5).

L'**é-kiš-šir$_5$-gal** était le temple de dSin. Ḫammurapi rejeton royal du dieu Sin « comble de biens la ville d'Ur ; humble, suppliant, il apporte l'abondance à l'**é--kiš-šir$_5$-gal** (6) ». Abiesuḫ apporte sa statue dans l'**é-kiš-šir$_5$-gal,** maison de l'auguste demeure de dSin » (7).

Dans les lettres qui commencent par un souhait de vie, c'est-à-dire de bonne santé, il est rare qu'on invoque dSin (8). On connaît quelques hymnes en l'honneur du dieu (9) ; signalons celui que la suscription appelle *prière à dSin* (10) d'Ur.

dBabbar. — Pour les Sumériens, dBabbar était fils du dieu Lune, Nanna, le grand dieu d'Ur, si populaire même à Larsa, sous la dynastie d'Isin, et à notre époque également dans les milieux babyloniens ». Il figure dans la famille de dNanna ; toutefois, Ammi-ṣaduga dit qu'il est « le grand seigneur des dieux (11) » ; avant ce roi, Ḫammurapi l'avait appelé « le seigneur du ciel et de la terre (12) ».

C'est le dieu qui donne et qui ôte le pouvoir : il confia à Ḫammurapi les pays de Sumer et d'Akkad à gouverner (13). On admet, en ce dieu, un aspect guerrier. Ḫammurapi demande à dBabbar « seigneur *tu-kul-ti* » (14) d'abattre la royauté du roi qui ne suivrait pas son Code (15).

(1) King, *Letters and Inscr.*, n° 101, Pl. 217. Dates : 8e année.
(2) Dates : 3e année.
(3) King, *l. c.*, t. III, p. 201, 48-49.
(4) *Dates* : année *l*.
(5) Dates : année *f*.
(6) *Code*, II, 13-21.
(7) *Dates* : année *f*.
(8) Jamais dans la collection Lutz, *Early Babyl. Letters from Larsa* ; dans Dossin, *Lettres de la 1re dyn. Babyl.*, uniquement aux nos 53, 78, 100, et peut-être 106.
(9) Zimmern, *Sum. Kult. Lied.*, n° 1, I, 1-26 ; n° 35 ; n° 38.
(10) *L. c.*, 68, dern. *l*. **Šir nam-šub dEn-zu-na.**
(11) *Inscr. sumér.* King, *Lettr. Inscr.*, Pl. 130, Obv. 1-2.
(12) *Ibid.*, Pl. 121, 1-2.
(13) *Ibid.*, l. 23-26. Notons que, dans une autre inscription, le même Ḫammurapi dit que c'est dNinni qui lui « confia Sumer et Akkad à gouverner » *L. c.*, Pl. 118-25-30.
(14) Ce mot signifie *force*; quelquefois, au pluriel, *troupes* ; puis, *aide, appui*.
(15) *Code*, XXVII, 15.

^{d}Babbar est toujours, il est surtout, le dieu de l'equité ou de la justice et du droit. Au sommet du bloc de diorité sur lequel Ḫammurapi fit graver son Code, le dieu est représenté en relief (Pl. 46) donnant ses lois au roi. ^{d}Babbar est un « roi d'équité (1) » ; il est « le grand juge (2) » : « le juge grand des cieux et de la terre (3) ». De même que le juge suprême du pays, le roi, disposait de juges placés sous sa juridiction pour administrer la justice, de même (4) le grand juge ^{d}Babbar disposait de six juges divins auquels il déléguait une partie de son pouvoir judiciaire (5). Ḫammurapi lui demande de « diriger ses sujets dans l'équité (6) ».

Soit comme souverain-maître du pouvoir, soit comme roi de justice et d'équité et auteur du Code, il est prié par le monarque de faire « durer longtemps le sceptre » de tout roi qui suivra son Code (7) ; mais au contraire, de *trancher la royauté* de tout roi qui l'enfreindrait, de *ruiner son pays*, de *l'arracher d'entre les vivants* (8).

Hammurapi encore proclame que ^{d}Babbar lui « a fait don de la rectitude (9) ».

Dans les lettres qui commencent par un souhait de *vie*, c'est-à-dire de *bonne santé*, ^{d}Babbar est toujours (10) invoqué, le plus souvent accompagné de ^{d}Marduk, mais très souvent seul : *Que ^{d}Babbar et ^{d}Marduk te fassent vivre* ! *Que ^{d}Babbar te fasse vivre* ! Ce fait est à retenir. Faut-il l'attribuer à l'influence de Sippar ou de Larsa, cités de ^{d}Babbar ? Rappelons, d'ailleurs, qu'à Larsa c'était au dieu Lune qu'allait encore la dévotion *populaire*.

Sumu-la-ilu creusa un canal auquel il donna le nom de ^{d}Babbar-ḫe-gàl (11). Ḫammurapi fit le croquis de l'**é-babbar** pareil à la demeure des cieux (12) », et, d'autre part, « restaura l'**é-babbar** (13) ».

(1) *L. c.* XXVI, 13-14.
(2) *L. c.* XXV, 85.
(3) *L. c.*, XXVII, 14-16. De même, sous Samsu-iluna, W.-B., 160, V, 29-30, dans OCT, I.
(4) On n'oubliera pas que le monde des dieux était conçu à l'image du monde de cette terre.
(5) CT, XXV, 26, Rev. 9 : « six juges de ^{d}Babbar ». La tablette est fragmentaire ; on ignore le nom de ces six dieux. A l'époque assyrienne, des textes d'Aššur nous feront connaître *dix* juges subordonnés au grand dieu de la justice.
(6) *L. c.*, XXVI, 16-17.
(7) *L. c.*, XXVI, 2 et s.
(8) *L. c.*, XXVI, 2-17 ; XXVII, 14-25.
(9) *Code*, XXV, 96-97.
(10) Il y a quelques très rares exceptions en faveur des dieux ^{d}Nergal, É-a, ^{d}En-zu, ^{d}Marduk, ^{d}En-lil, ^{d}Nin-urta, ^{d}Nin-šubur (P.. 46, fig, 151).
(11) Dates : 1re année.
(12) *Code*, II, 29-30.
(13) *L. c.*, II, 34.

(D'après un texte de l'époque précédente, ce serait dSin-idinnam, roi de Larsa, qui aurait bâti ce temple (1). Ḫammurapi éleva, au bord du Tigre, une forteresse importante qu'il appela **kar-dBabbar** (2). Ammi-ditana en fit autant (3) ; il s'agit sans doute d'une restauration.

On connaît plusieurs hymnes en l'honneur du dieu remontant à la 1re dynastie babylonienne (4).

Nombre de personnes portaient le nom de dBabbar. En voici quelques exemples : *Hélas !-dB.* ; *J'ai confiance-en-dB.* ; dB.- *est-la-bouche-de-*An ; *dB.-est-le-dieu-des-dieux* (5) ; *dB.-n'a-pas-d'égal* (6) ; *dB.-sauve* ; *Oh !-dB.-sauve-moi* ! *dB.-a-donné-la-vie* ; *dB.-est-un-roi-d'équité* ; etc. Parmi les noms de femmes : *Retourne-à-dB.* ! *Servante-de-dB.* (7).

dAya (dA.A) est la parèdre de dBabbar, déjà sur le monument cruciforme (8), et de même dans les listes de dieux de notre époque.

C'est elle qui est désignée sous le nom, plus ou moins personnifié, de dŠè-nir-da (9) qui sera expliqué par « dame, héroïne de la bataille (10) » Cet attribut guerrier de la déesse (11) correspond à un des caractères de son divin époux.

Sous dSin-muballiṭ, un canal s'appelle dAya-ḫé-gal (12). Ammi-ṣaduga plaça des (statues de) « déités protectrices » pour dŠè-nir-da, « l'épouse auguste » dans le temple **é-babbar** (13).

dMar-tu. — L'idéogramme de ce dieu se lit en akkadien *Amurru* = « Occident ». Il est assez surprenant que dMar-tu ait exercé si peu d'influence sur la 1re dynastie de Babylone qui était originaire du pays Amurru.

Dans un cas, sous Ḫammurapi, on se rend dans le temple de ce dieu pour conclure une affaire judiciaire (14). Dans les lettres qui contiennent un souhait de vie au nom d'un ou de plusieurs dieux, dMar-tu

(1) dSin-idinnam, *Clou d'argile*, A, I, 1-8.
(2) Dates : 42e année *b*.
(3) Dates : 11e année.
(4) Zimmern, *S. Kult. Lied.*, nos 69-73 (fragm.). Hymne en l'honneur de son temple de Larsa, l'**é-babbar** (Zimmern, dans ZA, xxxix, 257, 12).
(5) Jean, *Larsa*, 260.
(6) Ranke, *Personal Names*, 145.
(7) *L. c., passim.*
(8) Dans CT, xxii, Pl. 1, col. I, 16-17.
(9) CT, xxv, 9, 27.
(10) Langdon, *Bab. Liturgies*, p. 143.
(11) Dans Zimmern, *Sum. Kult. Lied.*, no 11, Pl. 16]I], 3.
(12) Dates : 8e et 9e années.
(13) Dates : 7e année.
(14) Chiera, *Legal Adm. Doc.*, 81, 11 et s.

est nommé une seule fois (1). On connaît, sous Ḫammurapi (2), un chantre ou musicien de dMAR-TU. Dans trois hymnes dont il ne reste que des petits fragments, on lit le nom du dieu (3) et, dans un de ces débris et sur un sceau de la 1re dynastie, il est appelé « fils de AN (4).

Peu de personnes portent son nom (5).

On possède pourtant un hymne (6) d'un réel intérêt, trouvé dans la Bibliothèque de Nippur. Il doit remonter aux tout premiers temps de la suprématie amorrite, car le grand dieu de Babylone, dMarduk, ne s'y trouve pas ; on ne nomme que des dieux amorrites, et c'est de dMAR-TU qu'on souligne les qualités, c'est à lui qu'on attribue la construction du premier temple de la « capitale » primitive des Amorrites :

La ville de Ninab existait, S̈it-tab n'existait pas ;
la tiare pure existait, la couronne pure n'existait pas ;
le parfum pur existait, le palmier n'existait pas ;
le sel pur existait, les céréales pures n'existaient pas.

Alors, l'**isag** de la ville Ninab décida d'offrir aux dieux un sacrifice alimentaire et de donner triple portion aux dieux qui avaient femme et enfant. dMAR-TU, n'ayant pas de parèdre, allait se trouver dans une situation inférieure à celle de ses amis. Il en parla à sa mère, dSU.DUG.NUN ou dSU.NUN.NA (7) et lui demanda une épouse. La mère répondit qu'il avait assez de qualités pour que le mariage fût chose facile ; toutefois, elle voulut qu'il accomplît une action d'éclat : qu'il bâtit dans la ville un temple qu'elle n'avait pas encore. Et il en fut ainsi.

Le jour de la fête, l'**isag** fut tout surpris de trouver le temple bâti (8).

L'auteur parle ensuite des temps antiques où les Amorrites

des mets non cuits mangeaient.
Au cours de leur vie, de maisons ils n'avaient pas (9),
à leur compagnon mort de sépulture ils ne donnaient pas.

(1) LUTZ, *Letters*, n° 1, 5 : dNinni, dBabbar, dIg-gal-la ù dMAR-TU.

(2) JEAN, *Contr. Larsa*, n° 174, Rev. 34.

(3) ZIMMERN, *Sum. Kult. Lied.*, nos 74, Rs 4 ; 76, 4 ; 77 Rs. 3, 4, 8.

(4) *L. c.*, 77, 4 ; sceau de la 1re dyn. : von OSTEN, *Anc. Or. Seals*, n° 242.

(5) Mais signalons ce fait que les textes de *Tell Sifr* de la 1re dyn. nous fournissent douze empreintes lisibles d'individus différents qui se disent *serviteurs de* d*M.* : nos 35, 39, 44, 45, 46, 48, 52, 65 (80), 72a (79), 72, 76 (75), 77.

(6) CBS, 14061, publié par CHIERA en transcript. et trad. dans ses *Sumer. Relig. Texts*, n° 8, p. 14-23.

(7) Voir CHIERA, *Sum. Lexic. Texts*, 123, Rev. II, 23 et 124, II, 14 ; *Sum. Relig. T.*, p. 14.

(8) Suit une cassure importante.

(9) CHIERA signale (p. 22) deux autres textes inédits, qui mentionnent l'époque où les Amorréens ne connaissaient ni ville, ni maison, ni céréales.

Ces temps durs ne sont plus : maintenant, les Amorrites ont des maisons, des céréales ; leur ville est dans la prospérité.

dIm (fig. 33, 34, 35). — A notre époque comme aux temps sumériens, le nom du dieu Adad s'écrit par l'idéogramme Im (1). dIm est fils



Fig. 33.

de An (2). Il continue d'être honoré comme dieu de l'orage et de la fertilité. Cette double fonction est impliquée dans une des imprécations du Code : « Que dIm, le maître de l'abondance, prince des cieux et de la terre, mon aide, lui retire *la pluie des cieux, le gonflement des sources* !



Fig. 34.

Son pays dans la *disette* et la *famine* qu'il perde! Sur sa ville, *en colère qu'il tonne* ! Son pays en *tell* balayé par les vents qu'il convertisse (3) ! » Sur un sceau, on lit en termes exprès : « dIm, *seigneur d'abondance, donne la vie au pays* (4) » ; et un de ses temples s'appelle « maison d'abondance » **é-nam-ḫe**.

Mais, en somme, on est peu documenté sur la théologie et le culte de ce dieu, au cours de la présente période.

(1) Sur l'inscript. bilingue de Ḫammurapi (King, *Letters and Inscr.*, t. 1, Pl. 109, 21), il est écrit Im aussi bien dans le texte akkadien que dans le texte sumérien. D'après les vocabulaires, on pourrait lire aussi **mer, mur, iš kur, dubur** (voir dans Deimel, *Pantheon*, p. 43)

(2) Von Osten, *Anc. or. Seals*, n° 249.

(3) *Code*, xxvii, 64-80.

(4) Von Osten, *Anc. Or. Seals*, n° 239.

Dans un texte bilingue ḫammurapien (1) il est nommé à côté de ᵈBabbar.

Ḫammurapi se proclame « le prince auguste dont ᵈIm entend la prière, qui repose le cœur de ᵈIm (2). Ce roi et Samsu-iluna après lui appellent le dieu « mon aide (3) ».

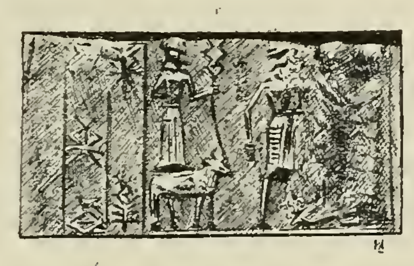


Fig. 35.

On connaît un temple de ᵈIm appelé **é-nam-ḫe** (4), et un autre appelé **é-ud-gal-gal** qui fut orné par Ḫammurapi (5).

Pour le dieu, Ḫammurapi fit un trône (6) et Samsu-iluna construisit les murs de Bád-pà-da (7).

Parmi les lettres qui commencent par un souhait de vie, deux invoquent ᵈBabbar et ᵈIm (8).

Signalons les noms théophores suivants : ᵈIm-a-créé ; ᵈIm-a-donné, ᵈIm-a-exaucé ; Puissé-je-voir-ᵈIm ! Aimé-de-ᵈIm ; Lumière-de-ᵈIm ; ᵈIm-est-roi ; et d'autres. Ces noms théophores sont assez nombreux (9).

ᵈ*Nabû* (10). — De ce dieu, qui aura de l'importance plus tard, les textes de la 1re dynastie babylonienne ne nous apprennent pas grand-chose. Son nom, qui est sémitique, signifie *celui qui nomme, qui parle*,

(1) RA, vii, 153, ii, 9.
(2) *Code*, iii, 55-59.
(3) *Code*, xxvii, 67.
(4) Dates : 28e année. Voir Ammiṣaduga, 13e année.
(5) *Code*, iii, 62-64.
(6) Dates : 20e année.
(7) Inscrip. bil., *l. c.*, l. 44 et s.
(8) Lutz, Letters, n. 41 ; Dossin, *Lettres*, no 34.
(9) Ranke, *Personal Names*, *passim*.
(10) Voir notre *Relig. sumér.*, 31, n. 4. Dans la Bible, on appellera ce dieu *Nebhô*(LXX, *Nabô*) ; et, dans les gloses cananéennes des documents cunéiformes, *Nbw* (Clay, *Indorsements*, 302 ; etc.) ; de même dans le texte araméen de Kêf (Pognon, *Inscr. sémit. Syrie Mésopot...* 114, 5) de Palmyre (Cooke, no 134, 2) et dans les inscr. aram. d'Aššur (Andrae-Jensen, *Inschriften*, 13, cit. d'après Furlani, *Relig.*, t. I, 266. 11), bien que normalement il fallût *Nb'*.

peut-être au sens de celui qui annonce les sorts (1) ; et cela, parce que, dès lors sans doute, sinon plus tôt, il était considéré comme le dieu de la parole, bien qu'aucun texte contemporain ne le dise explicitement (2).

Dans la liste divine AN ^{il}*Anum*, il suit ^{d}Marduk ; mais aucun texte du temps ne dit qu'il fût une simple forme de ce dieu, ni qu'il fût déjà considéré comme gardien des tablettes de la destinée (3). On lit même sur un sceau de l'époque : « ^{d}Nabû, scribe de l'**É-sag-íl** », le grand temple de ^{d}Marduk, à Babylone (4).

Ḫammurapi fit un trône pour ^{d}Nabû (5) et Samsu-ditana (6) introduisit dans l'**é-sag-íl** une statue pour le dieu.

Un jour viendra (7) où ^{d}Nabû chassera (8) ^{d}Marduk du temple **é-zi-da** que Ḫammurapi avait bâti à ce dernier, à Borsippa (9).

On connaît quelques noms propres formés avec l'élément divin ^{d}Nabû (10).

^{d}*Tašmêtum* est la parèdre de ^{d}Nabû. On rencontre son nom, non pas dans des textes historiques, mais dans deux formules de dates (11) et dans des noms propres (12).

Le nom de cette déesse (13) peut se traduire par *entendement, audition, exaucement* ; nous nous trouverions donc en présence d'une abstraction personnifiée et divinisée.

^{d}*Ninni* est la fille de ^{d}Sin (14) la « reine du ciel », la « reine du

(1) Cf. KAT³ 400.

(2) On ne peut pas ajouter que la même croyance est insinuée par des noms propres comme celui-ci : ^{d}Nabû-est-le-Seigneur-de-la-parole, *E-tel-pi-^{d}Na-bi-um* (RANKE, *Personal Names*), car on a aussi ces noms propres *E-tel-pi-^{d}En-lil, E-tel-pi-É-a, ^{d}E-tel-pi-^{d}Ninni, E-tel-pi-^{d}Marduk* ; etc., *l. c.*

(3) On trouvera ces idées dans des textes postérieurs, à cause du travail théologique sans doute ou de l'évolution générale des idées religieuses.

(4) Von OSTEN, *Anc. Or. Seals*, n° 238.

(5) *Dates* : 6e année.

(6) *Dates* : année r. et s.

(7) A l'époque néo-babylonienne, l'**é-zi-da** est le temple de ^{d}Nabû. Voir, par ex., la note ajoutée sur la *copie* du VIIe siècle d'une inscription de Ḫammurapi. KING, *Letters Inscr.*, Pl. 106, n° 59, 26-28.

(8) On ne peut pas *prouver* que le temple **é-zi-da** fût déjà occupé par ^{d}Nabû, ni même qu'il fût déjà bâti.

(9) Inscr. de Ḫammur., dans KING, *l. c.*, Pl. 198, n° 94. Si TU-TU désigne, ici, ^{d}Nabû au lieu de ^{d}Marduk, il faut ajouter *Code*, III, 9-15.

(10) Voir RANKE, *l. c.*, *passim.*

(11) Ḫammurapi, *Dates* : 41e et 42e années.

(12) Cf. UNGNAD, *Dilbat*, n° 136 ; THUREAU-DANGIN, *Lettr. et Contr.*, n° 67.

(13) *Tašmêtum* est un substantif formé de la racine *šm'* : *entendre, exaucer.*

(14) Hymne en l'honneur du temple de ^{d}N. à Hallab. (^{d}Sin est écrit ^{d}En-zu). ZIMMERN, dans ZA, XXXIX (1930), 264, n° 24.

temple **é-an-na** » du « pays d'Erek » et « du pays de Ḫallab (1) ». Son nom figure à côté de celui d'Anu dans le Code (2).

Iš$_4$-tár est la déesse de l'amour (3) :

La (déesse) de joie est vêtue d'amour,
elle est pleine de séduction de *vénusté*, de volupté.
Iš$_4$-tár-de-joie est vêtue d'amour
elle est turgescente de volupté (4), de *vénusté*, de plaisir.

Elle est pure (5). Et elle est belle :

Elle a des lèvres douces comme le miel, sa bouche est vie.
Sa parure *excite* l'admiration,
Elle est majestueuse, des « voiles » reposent sur sa tête.
Elles sont belles, ses formes ; ils sont perçants ses yeux, ils sont vigilants (6).
Son regard crée l'allégresse (7)

Elle est bienveillante et aimante :

Et la bienveillance elle possède, elle.
La jeune fille qu'elle nomme obtient en elle une mère ;
elle l'appelle dans la foule, elle nomme son nom (8).

Elle est intelligente et sage :

La déesse ! Avec elle est le conseil (9).
Elle possède un profond entendement, l'intelligence, la sagesse ;
ils tiennent conseil, elle et son seigneur (10).

Un hymne de l'époque d'Isin-Larsa a même affirmé — nous l'avons dit — que son père ^{d}En-ki lui avait confié les oracles. Ḫammurapi semble bien affirmer la même chose dans son Code (11) : « ac-

(1) RA, XII, 40, 2-5. Autres textes, cités plus loin. Du temple **é-an-na** de ^{d}Ninni d'Erek on dit qu'il est un temple à 7 angles (étages ? ZIMMERN dans ZA, XXXIX, 258, 15) portant 7 feux pendant la nuit (**é-an-an é-ub-VII, izi-VII ge$_6$-ù-na il-la** (*Id., ibid.*).

(2) *Code*, II, 46-47.

(3) RA, XXII, 169 et s. Texte édité et traduit par THUREAU-DANGIN. Ce sont des extraits de cette trad. que nous allons citer. Le texte porte Iš$_4$-tár sans déterminatif divin, l. l. 3, 6, 23, 27, 48, 57.

(4) Littér. : *de fruits*. Voir THUREAU-DANGIN, *l. c.*, p. 174, n. 6, avec référ.

(5) OCT, I, Pl. 7, col. IV, I.

(6) RA, *l. c.*, 9-12.

(7) *L. c.*, 15.

(8) Il est vraisemblable qu'il s'agit de la vocation de celle qui se consacre au culte de la déesse ; l. 18-20.

(9) *L. c.*, 13.

(10) *L. c.*, 34-35.

(11) Code, III, 50 et s. — De même, dans le poème d'Agušaya que nous citons un peu plus loin :

Dans sa main
elle détient tous les sorts ;
elle la tend
où il lui plaît. RA, XV, 170, II, 7-9.

complissant *les oracles* de Ḫallab, réjouissant le cœur d'Is$_4$-tár » ; et, dans une inscription du même roi (1) citée plus haut, la dame de Ḫallab est dNinni (2).

Iš$_4$-tár est puissante : elle est la reine des dieux,

ils reçoivent ses ordres ;
tous ils se tiennent prosternés devant elle.
Son éclat ils lui empruntent ;
hommes et animaux la révèrent.
Dans leur assemblée, sa parole a la primauté, est prééminente (3).

Elle est « la reine des peuples, la plus grande des Igigi (4) », la reine des êtres (5).

A l'époque néo-sumérienne déjà, Gudéa de Lagaš et Bûr-dSin d'Ur appelaient dNinni « dame de la bataille (6) ». Dans un poème (7) dont Ḫammurapi paraît s'attribuer la rédaction (8) personnelle, Iš$_4$-tár (9), fille de dNin-gal (10) — donc de dSin aussi, sans doute — est chantée comme déesse des combats. (La même idée se trouve dans le Code (11).

Sa fête, c'est la bataille (12)!

Le poème met en haut relief le caractère guerrier de la déesse, sa vigueur, son ardeur belliqueuse, ses armes (13).

A Mari, à l'époque contemporaine de la 1re dynastie de Babylone, sur la statue divine vouée par Tura-dDa-gan et Puzur-Iš$_4$-tár, son frère, on écrit tantôt dNinni et tantôt Iš$_4$-tár. Sur l'avant-bras : Puzur-*Iš$_4$-tár* ; au bas du châle, de même; mais, onze lignes plus loin, dans l'imprécation : *dNinni*. Sur les statues de Lamgi-Ma-eri et I-dî-Ebiḫ : *dNinni* (14).

(1) King, *Letters Inscr.*, t. II, Pl. 118, 1-3 ; de même RA, xii, 34, 5 : reine de Ḫallab.
(2) Le rédacteur du Code écrit toujours dNinni, excepté iii, 54 et iv, 47, où on lit Iš$_4$-tár.
(3) RA, xxii, 173, 29-32, 33.
(4) *L. c.*, 172, 3. Voir, p. 174, n° 2.
(5) *L. c.*, l. 4.
(6) *Relig. sumér.*, 65.
(7) RA, xv, 159-181, trad. V. Scheil (*Poème d'Agušaya*).
(8) *L. c.*, p. 180, vii, 23-26 : *et le roi qui a redit cet hymne* (à savoir) *les signes de ta vaillance, la gloire, — Ḫammurapi qui, cet hymne, sous son règne...* etc.
(9) Sans déterminatif divin, Iš$_4$-tár, dans la recension Zimmern, *Sum. Kult Lieder*, n° 214, i, 5 ; ii, 10 ; vii, 13, 14 ; — mais vi, 25 dIr-ni-na ; dans les fragm. Scheil, toujours Iš$_4$-tár, ii, 15 ; viii, 11, 24.
(10) Col. i, 3.
(11) xxvii, 92-xxviii, 23 (écrit dNinni).
(12) RA, *l. c.*, 171, iii, 7, 11.
(13) *L. c.*, col. i-iv.
(14) RA, xxxi (1934), 140-143.

Ḫammurapi l'appelle, sous son nom de ^{d}Ninni, sa déesse-protectrice bienveillante (1). Il se dit aimé de ^{d}Ninni (2) et déclare avoir poussé jusqu'à la perfection la somptuosité en l'honneur de AN et de ^{d}Ninni (3). Il reconnaît qu'il doit à la déesse le sceptre et le pouvoir de gouverner Sumer et Akkad (4).

Le même roi bâtit pour elle ou restaura, à Ḫallab, le temple **é-zi-kalam-ma** (5) ; à Kiš, l'**é-te-me-ur-sag** (6) pour AN, ^{d}Ninni et ^{d}Na-na-a, il y édifia une *siqqurat* demeure auguste de ^{d}Za-ba$_4$-ba$_4$ et de ^{d}Ninni et éleva « le faîte jusqu'au ciel (7) ». Cette *siqqurat* fut restaurée par Samsu-iluna (8). Dans le temple, Ammi-ditana plaça une statue d'or (9) et Ammiṣaduga (10) une statue dont il ne dit pas la matière.

A Mari, elle avait un temple important (11), vers 2000, et même antérieurement (12). Il était précédé d'une « cour » destinée, sans doute, à la célébration des rites, car on y a découvert un autel à combustion, une table d'offrandes, des statuettes, une vasque à libation, un puits (13).

Pour ^{d}Ninni de Babylone, Ḫammurapi fabriqua un trône (14). Sumu-la-ilu lui avait érigé une statue (15) ; Ḫammurapi en fit autant (16). Ce roi restaura l'**é-tur-kalam-ma** pour AN, ^{d}Ninni et ^{d}Nana-a (17) (Ce temple est peut-être le même que l'**é-maḫ** (18).

Il convient de noter ici que la « déesse nue » ne commence à

(1) *Code*, XXVII, 96-97 : *la-ma-zi da-mi-iq-tum*. Dans le même sens, en sumérien, sous les dynasties d'Isin-Larsa : ^{d} **Lama-ša$_6$-ga** (*Légende de* ^{d}*Lugal-banda*, col. III, 1, dans OCT, I, Pl. 7).

(2) *Inscript.*, dans KING, t. II, Pl. 120, 34-35.

(3) *Code*, II, 44-47.

(4) *Inscr.*, n° 61, dans KING, *l. c.*, Pl. 120. Nous avons rencontré l'idée analogue à l'époque proto-sumérienne, sous Eannatum et Enannatum. *Relig. sum.*, 63.

(5) *Inscr.*, *l. c.*, Pl. 120, 34. Ce temple s'appelait aussi **é-kalam-ta-ni-gùr**, s'il n'y a pas de faute de scribe dans la graphie de la ville (ZA, XXXIX, 264, n° 1).

(6) *Code*, II, 60-63.

(7) *Dates* : 36e année.

(8) *Dates* : 22e année.

(9) *Dates* : 34e année.

(10) *Dates* : 15e année.

(11) *Syria*, XVI (1935), 12-22 : description par M. PARROT, qui l'a découvert.

(12) Les sondages effectués paraissent bien le démontrer.

(13) *Dates* : 14e année.

(14) *L. c.*, *Syria*, pp. 16 et 19.

(15) *Dates* : 26e année.

(16) *Dates* : 17e année.

(17) *Dates* : 34e année.

(18) Cf. RA, IX, 12 avec références.

figurer sur les sceaux, en Basse-Mésopotamie qu'avec la 1re dynastie de Babylone (1).

On connaît des fragments d'une quarantaine d'hymnes en l'honneur de ^{d}Ninni (2).

Les noms théophores dans lesquels entre l'élément divin ^{d}Ninni ou Iš$_4$-tár sont assez nombreux (3).

Dans un des fragments de l'épopée de Gilgameš qui remonte à la Ire dynastie (4), on voit ^{d}Ninni irritée demander à son père AN de créer un taureau céleste afin qu'il abatte Gilgameš. La cause du courroux de la déesse devait se trouver dans les parties brisées de notre tablette, mais ce qui est conservé autorise à reporter jusqu'à notre époque ce que nous apprend la tradition consignée sur des tablettes postérieures, à savoir que ^{d}Ninni voulait punir Gilgameš parce que celui-ci, au lieu de se rendre à ses désirs lubriques, l'avait fort maltraitée. Or, c'est ^{d}Lugal-banda et sa parèdre ^{d}Nin-sún qui reçoivent les honneurs de ^{d}Sin-gašid, roi d'Erek ; c'est ^{d}Lugal-banda qui, dans un fragment de la période précédente (5), est mentionné comme dieu spécial de Gilgameš. Il n'est pas invraisemblable que ces faits correspondent à un courant de réaction contre le culte éhonté de ^{d}Ištar d'Erek (6). Ce mouvement de réaction aurait pris naissance vers la fin de la 1re dynastie babylonienne (7).

^{d}Damu et *^{d}Dumu-zi*. — La spéculation scolaire — à moins que ce ne soit une tradition — conservée dans AO 5376 (8) ne paraît point conidérer ^{d}Damu et ^{d}Dumuzi comme de rigoureux synonymes. S'il en était autrement, ne faudrait-il pas tenir aussi pour de purs

(1) Voir, en dernier lieu, von OSTEN, *Anc. Or. Seals*, p. 88.

(2) ZIMMERN, *Sum. Kult Lied, passim*.

(3) Voir RANKE, *Personal Names, passim* ; notre *Larsa*, 119-120 et 259-270. On a dit que ces noms permettent « presque « d'établir une sorte de théologie populaire d'Ištar (PLESSIS, *Ištar-Astarté*, 30). On a bien fait de se montrer réservé, car tous les termes cités : *sili-, etel-, ibiq-* etc., sont unis plus d'une fois à des noms d'autres déités.

(4) ZIMMERN, *Sum. Kultlied.*, n° 196 ; trad. allemande de SCHOTT, *Gilg. epos*, Stück, IV, p. 88-91.

(5) LANGDON, *Sum. Epic of Gilg.* et *Histor. Rel. Texts*, n° 14.

(6) Idée émise d'une manière plus catégorique, en 1907, par DHORME, se référant à la copie de l'épopée du VIIe s. Voir ses TR, 256-257 *in* 192.

(7) Dans un hymne en l'honneur de ^{d}*Nin-in-si-na*, cette déesse d'Isin (ZIMMERN, dans ZA, XXXIX, 265-266, n° 27, l. 20) est « grand médecin », prostituée, **nu-gig** (l. 10), fille du ciel ou de AN (**dumu an-na-ge**, l. 16-17), ce qui paraît bien l'identifier à ^{d}Ninni—bien que, sous la dynastie d'Isin, elle soit fille, non pas de AN, mais de ^{d}En-zu ou de ^{d}En-ki. A l'époque assyrienne, elle sera appelée, tantôt fille d'Anu (KAR, 144, 16 ; 306, 26), tantôt fille de ^{d}En-lil (Aššurbanipal, *Cyl.*, B, v, 17), tantôt fille de ^{d}Sin (K, 2652, 6, dans STRECK, *Assurban*, p. 190-191).

(8) GENOUILLAC, *T. relig. sumér.*, t. I, Pl. XXIX, 2 et s.

synonymes tous les noms qui, dans cette liste, se trouvent entre ces, deux-là ? Et non seulement ^{d}En-mer-si, ^{d}Dagal-ušum, ^{d}Ušumgal, ^{d}Dagal-ušum-gal-an-na, mais aussi ^{d}Am-a-ra-li, ^{d}Alam, suivi de ^{d}Na-na-a, ^{d}Lugal-ban-da suivi de ^{d}Nin-sún, etc.

Mais il paraît évident que, dans des textes que nous allons citer, ^{d}Da-mu, ^{d}Dumu-zi, ^{d}Dagal-ušum-gal-an-na désignent le même dieu.

Signalons ici ce fait qu'à l'époque de la 1re dynastie babylonienne, on ne rencontre peut-être pas dix noms théophores dans lesquels entre l'élément divin Dumu-zi.

^{d}Ninni et *^{d}Dumu-zi.* Les textes qui suivent nous mettent en présence de traditions — ou de recensions d'une tradition — qui ne s'harmonisent pas de tous points.

^{d}Dumuzi est aimé de ^{d}Ninni (1). Il semble que la tradition conservée dans le texte suivant attribue à un terrible ouragan la mort du dieu :

l'ouragan en rage l'a abattu et poussé vers « le pays (2) »
Comme un roseau il est brisé (3)...
Sa mère le pleure (4)...
Elle s'assied, elle pose la main sur son cœur.
Elle pleure, ses pleurs sont amers (5).

Dans un autre texte, nous lisons que ^{d}Ninni pleure ^{d}Dumuzi :

l'époux qui repose, l'enfant qui repose ;
l'époux qui est mort, l'enfant qui est mort (6).
La reine du ciel sur son jeune époux versa des larmes amères.
« Quand le bon époux, mon époux fut emporté,
« quand le bon fils, mon fils fut emporté (7),
« ô mon époux, les premières herbes disparurent ;
« ô mon fils, les herbes suivantes disparurent.
« O mon époux, va chercher l'herbe, et tu ramèneras l'herbe ;
« mon fils, va chercher l'eau, et l'eau tu procureras.

Les **galla** (8) grands et petits, les sept **galla** de ^{d}Dumuzi se lamentent (9).

Puis, on prie le dieu de ramener la paix et la joie :

(1) Langdon, *Sum. Liturg. T.*, n° 6, iii, 20.
(2) Kur=l'*arallû*, l'Hadès (CT, xv, 20, 9).
(3) *L. c.*, 10.
(4) *L. c.*, 14.
(5) *L. c.*, 17-18. — Ce qui suit, dans ce texte, paraît être analogue à quelques lignes du texte que nous allons citer.
(6) RA, viii, 163 et RA, xii, 40, l. 8-9.
(7) Voir aussi Obv. 17-18.
(8) « Démons ».
(9) Obv., col. ii, 5-14.

L'époux pur de la reine du ciel s'embarqua ; de l'Hadès il se hâta ;
où il n'y avait pas d'herbe, de l'herbe on broute ;
où il n'y avait pas d'eau, de l'eau on boit ;
où il n'y avait plus de bergeries, des bergeries sont construites (1),

Dans un troisième texte, nous lisons :

Ah ! mon fils emporté au loin, la lamentation s'élève ;
Mon [d]Damu emporté au loin, la lamentation s'élève (2).
De l'**é-an-na**, de haut en bas, la lamentation s'élève.
Comme lamentation sur la maison du Seigneur, la lamentation s'élève (3).

Lamentation au sujet des herbes qui n'ont pas poussé, du grain qui n'a pas été produit ; au sujet des troupeaux, des enfants, des époux (4) ; bref, lamentation sur l'arrêt de la fertilité et de la fécondité.

Peut-être faut-il voir, dans ce qui suit, une première mention de la légende d'après laquelle le corps du jeune dieu mort fut emporté par les flots.

Je suis assommée de douleur au sujet du berger :
sur le fleuve, sur le fleuve il a été jeté (5).
Cris au sujet du fils ! sur le flot il a été jeté ;
[d]Damu sur le flot a été jeté.

Mort du dieu de la végétation :

Oh ! mon fils ! où repose-t-il (6).
Le héros, où repose-t-il ? [d]Damu ou repose-t-il (7) ?
Parmi les cynoglosses il repose ; de cynoglosses il est entouré (8).

Dans le passage suivant, un anonyme — un dieu sans doute — reproche à [d]Ninni de pleurer son fils et lui affirme que le dieu des Enfers ne le lui rendra pas.

Tu es une mère : la vache sur son veau ne se lamente pas. Prends garde !
Ton fils ! « L'ange » (9) ne te le livrera pas ;
le Seigneur de destruction ne te l'accordera pas (10).

(1) *L. c.*, Rev., col. II, 14-18.
(2) CT, XV, 26, 1-2. Trad. WITZEL, dans BA, X, 166 et s. ; LANGDON, *Sum. Bab. Ps.*, 332 et s.
(3) *L. c.*, l. 6-7.
(4) *Id.*, l. 9-20.
(5) *L. c.*, l. 22 et s.
(6) *Id.*, Rev. 12.
(7) *Id.*, 13-14.
(8) *Id.*, 16.
(9) **Li-bi-ir**=*sukkallu* : ambassadeur, et sens analogues.
(10) ZIMMERN, *Sum. Kult Lied*, n° 26, III, 4 et s. PLESSIS (*Ištar*, p. 61-62) traduit la recension postérieure, publiée dans BA, V, 681 = LANGDON, *Liturgies*, n° 199.

Il existait, dès cette époque, une (1) tradition (2) écrite de la descente de ^{d}Ninni aux Enfers ; mais nous ne possédons que des fragments des tablettes qui la contenaient (3).

Dans le texte que nous allons citer en partie, c'est bien le même dieu que désignent les deux noms ^{d}Dagal-ušum-gal-an-na et ^{d}Dumu-zi ; mais on voit mal la tradition « classique » de la mort et de la résurrection de ^{d}Dumu-zi.

Jour d'abondance, assurément ; nuit de surabondance assurément ;
mois de joie, assurément ; année de jubilation, assurément ;
jour où le cœur du berger se réjouit
d'aller à la bergerie dont l'intérieur est clair...
[Au berger], à ^{d}Dumuzi, dans son cœur pur *x* (4)
la dame du ciel (5), la dame du ciel et de la terre
lui dit ;
la conseillère de *x*
à ^{d}Dagal-usum-gal-an-na dit
elle, sa femme (6) :
Dans le parc pur où demeurent les moutons,
près du berger, sa sœur près de lui s'assied.
Elle le ranime le berger, elle le ranime ;
sa sœur la musicienne qui sait chanter, elle le ranime lui qui est là.
La bergerie d'abondance elle remplit ;
le parc de surabondance est rempli.
Elle le fait manger, de la nourriture claire elle lui fait manger.
Elle mêle du miel et du beurre.
Elle lui fait boire de la liqueur-de-dattes (7) et du vin.
Dumuzi ! sa sœur réjouit son cœur.
Lorsque sur le berger, sur ^{d}Dumuzi qu'elle aime en son cœur « sacré »
elle lève [les yeux].... (8).

Et ils s'aimèrent (9). Et les animaux s'accouplèrent (10).

Dans ce morceau, nous constatons trois faits principaux :

1° ^{d}Dagal-ušum-gal-an-na et ^{d}Dumu-zi désignent le même dieu ;
2° on y exprime — d'une manière assez enveloppée d'ailleurs — le

(1) Peut-être plusieurs.

(2) Pœbel, *Hist. Gram. T.*, n° 23 ; 22.

(3) Chiera, *Sumer. Rel. Texts*, n° 53 ; *ibid.*, p. 37-38 : énumération des fragments connus, publiés ou inédits.

(4) Nous remplaçons par *x* les mots au sens trop problématique pour être discuté ici.

(5) Dans notre texte, le nom de la déesse n'est écrit nulle part. A la l. 20 — que nous ne traduisons pas ici — elle est appelée « la hiérodule », **nu-gig**, « la reine du ciel ».

(6) CT, xv, Pl. 28 et s., l. 1-10.

(7) **Kurun**.

(8) CT, *l. c.*, l. l. 26-37.

(9) Voir aussi Chiera, *Sum. Rel. T.*, n° 1, v, 32-38 ; trad. Witzel, *Perlen Neue Folge*, n° 1.

(10) CT, *l. c.*, l. l. 39-56.

voyage de la sœur-épouse du dieu au « lieu de la désolation », à l'*arallû* ; 3° ^{d}Dumu-zi revenu à la vie, le bétail se reproduit à nouveau.

L'assimilation de Iš$_4$-tár avec ^{d}Ninni est à peu près faite à notre époque. ^{d}Ninni était déesse de la bataille ; on attribue la même fonction à Iš$_4$-târ ; ^{d}Ninni était fille de ^{d}Sin, Iš$_4$-tár est fille de ^{d}Nin-gal divine épouse de ^{d}Sin.

Toutefois, c'est surtout (1) Iš$_4$-tár qui est présentée comme déesse de l'amour : séduisante, aimante, bienveillante, intelligente, puissante, *reine des dieux*, *reine des peuples*, *reine des êtres*. Au contraire, c'est sous son nom de ^{d}Ninni qu'on décrit ses relations avec ^{d}Dumu-zi comme déesse de la fertilité et de la fécondité. Pourtant, selon la tradition, à notre époque, sinon plus tôt, ^{d}Ninni essaya de séduire un héros qui dédaigna ses avances ; et, dans un hymne (2) en l'honneur de son temple **é-ul-maš**, ^{d}Ninni est appelée la hiérodule (3).

A l'époque d'Isin-Larsa, ^{d}Ninni était identifiée avec la planète Vénus. On peut tenir pour assuré que, dans nos textes, cette conception est exprimée par ces mots « ^{d}Ninni qui brille dans le ciel (4) ».

^{d}*Dagan.* — Aucune tentative moderne n'a réussi à expliquer le mot : on le considère — ainsi que le culte du dieu — comme un des vestiges d'un peuple, encore préhistorique pour nous, ayant occupé les régions du Haut Euphrate (5).

Dans la liste An ^{ilu}*Anum* de la présente période, il figure dans la famille de ^{d}Sin (6) ; au contraire, dans la grande liste AO 5.376 de la dynastie d'Isin, il se trouvait dans le groupe de ^{d}En-lil — le groupe de ^{d}Sin commence 90 lignes plus loin. — Or, dans un texte de notre époque (7), on lit : ^{d}**Da-gan šu** ^{d}**En-lil**, c'est-à-dire ^{d}*D. est l'équivalent de* ^{d}*En-lil.* Ce qui suppose un syncrétisme assez développé.

(1) Rappelons qu'à Mari, c'est sous ce nom d'Iš$_4$-tár qu'elle est invoquée, à côté de ^{d}Da-gan, contre quiconque mutilerait la statue vouée au dieu [^{d}Da-gan ?] par Puzur-Iš$_4$-tár et Tu-ra-^{d}Da-gan : « que son fondement ils arrachent, que sa progéniture ils détruisent ! » AFO, III, 112-114.

(2) Zimmern, dans ZA, *l. c.*, 273-274, n° 36.

(3) Plusieurs temples en l'honneur de la déesse ont porté ce nom, au cours de l'histoire. Ici, la localité n'est pas indiquée. D'après Zimmern, il s'agit d'Agadé.

(4) ^{d}**Ninni kù an-na-kam** (qu'on ne peut guère traduire autrement) dans un hymne en l'honneur du temple de ^{d}Nin-giš-zi-da à Giš-ban-da ^{ki}. ZA, *l. c.*, 258, 14. C'est sans doute dans le même sens qu'il faut entendre « reine du ciel » ou « dame du ciel », et « reine du ciel et de la terre ». *Ibid.*, 254, 15.

(5) Voir p. 118 et s.

(6) Voir Zimmern, *Zum Herstellung...* An ^{d} *Anum*, p. 116.

(7) CT, xxiv, 22, 120 ; 6, 22.

Gungunum, roi de Larsa, appelle ^{d}Dagan « le seigneur des dieux grands (1) ». L'amorrite Ḫammurapi dit, dans son Code (2) qu'« il a soumis les localités euphratéennes par la vertu (3) de ^{d}Dagan son créateur (4) ».

Dans une lettre (5), on souhaite la vie, c'est-à-dire bonne santé, au nom de ^{d}Babbar et de ^{d}Dagan.

En Assyrie (6). Šamši-^{d}Adad, contemporain de la 1re dynastie babylonienne, « bâtit » (7), au milieu de Tirqa (8), capitale du pays de Ḫana, au sud de l'embouchure du Ḫabur, l'**é-ki-si-ga** (9), temple de ^{d}Dagan, auquel on offrait des sacrifices (10). Sur son sceau, Isarlim, roi de ce pays, se dit « aimé de ^{d}Babbar et de ^{d}Dagan (11). Dans ce même pays, les noms théophores portant l'élément divin Dagan sont relativement nombreux ; citons le cabaretier *Ṣilli-^{d}Dagan* (12), *Ya-zu-^{d}Dagan* le percepteur (13), *Ya-as-ma-aḫ-^{d}D.*, *I-bal-^{d}D.*, *Iz-ra-aḫ-^{d}D.*, *Ka-ki-^{d}D.*, *Ḫiṣni-D.*, *^{d}Bi-il-li-^{d} D.*, *A-mur-ša-^{d} D.*, *Tu-ri-^{d}D.*, et le nom de localité *Ya'mu-^{d} D.* Etc. (14).

Parmi les autres divinités plus honorées, citons ^{d}Nergal (15), ^{d}Nin-šubur (16), ^{d}Nanše, ^{d}Nin-urta, ^{d}Nisaba, ^{d}Dam-ki-na, ^{d}Na-na-a bien distinguée de ^{d}Ninni (17), ^{d}Nusku portier de l'**é-kur** (18), Ḫammu ou Ammu (19).

(1) G.-L., *Ur.*, n° 297.

(2) *Code*, IV, 23-28.

(3) *Li-tum*, adv. UNGNAD, *Untersuchungen zu... Urk. aus Dilbat*, p. 27, n° 4.

(4) Littér. : *bâtisseur.*

(5) LUTZ, *Letters*, n° 133.

(6) On trouve le nom du dieu déjà dans une inscription de Šalim-aḫum (2071-2057).

(7) Ou *restaura* : *ba-ni.*

(8) ZA, XXI, 248 ; cf. 250-254.

(9) Voir AOB, I, 27, n° 10 (B. MEISSNER).

(10) *Syria*, V, 271. Rev. 10 : *niq ^{d}D. ša ḫar-ri* (ou *ḫur-ri*).

(11) THUREAU-DANGIN, *Lettr. et Contr.*, n° 237.

(12) AO, 9055, Rev., 5, dans *Syria, l. c.*, 271.

(13) AO, 9056 ; *l. c.*, 272 et 273.

(14) UNGNAD, *l. c.*, 27-28 ; *Lettr. et Contr.*, n° 237 et n° 238 ; SCHMÖKEL, 60-61.

(15) Dans les lettres à souhait de vie, ^{d}Babbar et ^{d}Nergal juxtaposés, LUTZ, *Letters*, n°s 21 ; 39 ; 40 ; 114 ; 129 ; 150 ; THUREAU-DANGIN, *Lettr. et Contr.*, n° 14 ; — ^{d}Nergal seul, LUTZ, *l. c.*, n° 72.

(16) Dans des lettres commençant par le souhait de vie, LUTZ, *l. c.*, n° 48 ; 132 (^{d}Babbar et ^{d}N.) ; DOSSIN, *Lettres*, n°s 58 ; 85 ; (108 ?) ; 109 ; 110 ; 112 ; 115 (dans tous ces numéros ^{d}Babbar et ^{d}N.) ; 114 (^{d}En-zu et ^{d}N.) ; 117 (^{d}N. seul) ; 111 (^{d}Babbar ^{d}Marduk et ^{d}N.).

(17) Par ex., THUREAU-DANG., *Lettres*, n° 19, 4 : « Que ^{d}Ninni *et* ^{d}Na-na-a te fassent vivre ! »

(18) LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, p. 303, l. 14 : *rabiṣu* gardien de l'é-kur; GEN., *T. rel. sumér.*, t. 1, Pl. 4, 6.

(19) Dans les noms propres de personnes ; la forme la plus connue est *Ḫammurapi*

Au sujet de ^{d}Nergal, faisons cette simple mais importante remarque qu'on ne doit pas considérer ce dieu de l'Hadès comme une sorte de Lucifer de l'enfer chrétien — d'autant que l'Hadès assyro-babylonien n'est pas le prototype de l'Enfer. Et, en effet, dans une conjuration citée plus loin, ^{d}Nergal est un des dieux invoqués par l'exorciste pour écarter les démons malfaisants (1).

On peut constater dans les textes de l'époque, comme en d'autres de siècles antérieurs, que des dieux donnaient quelquefois leur nom aux villes dans lesquelles ils avaient leur principal sanctuaire : ^{d}Aššur, ^{d}Ḫarrân, ^{d}Anat ^{d}Ṣidanu ; peut-être aussi ^{d}Sarug (2).

Rois déifiés

On admet toujours la déification des rois, ou du moins de certains rois.

On connaît, à notre époque, un hymne en l'honneur du temple du divin roi ^{d}Sul-gi, l'**é-ḫur-sag** (3). Dans un hymne au roi d'Isin déifié, ^{d}En-lil-ba-ni, on dit à cet « homme-dieu » :

> Celui qui aime a donner la vie, c'est toi (4) !

Sous Samsu-iluna, on chante, dans un hymne (5) en l'honneur de ^{d}Idin-^{d}Dagan, que ce roi avait été « engendré par le dieu Dagan ».

On trouve le nom Ḫammurapi précédé du déterminatif divin (6). Dans son Code (7), le roi s'appelle lui-même ^{d}Kuš-*ma-tim* : dieu protecteur du pays (8). On connaît ce nom théophore : *Ḫammurapi-est-dieu* ou-*mon-dieu* (9) ; et cet autre *Ḫammurapi-a-créé* (10).

(Citons les graphies *Ḫa-am-mu-um-ra-pi*, *Tell Sifr*, 53, 22 ; *Ḫa-am-mi-ra-am*, CT, II, 28, 17) ; *Am-mi-di-ta-na*, *Am-mi-ṣa-du-ga*. Ce dieu était honoré aussi au pays de Canaan. Voir Dussaud, *Syria*, VIII (1927), 220 *e* 2. — Citons, au moins en note, l'existence d'une déesse *Ḫarrânatum* (correspondant peut-être à un dieu *Ḫarrân* — ce qui fait songer à la ville de même nom) citée dans un texte proto-assyrien de Kül-tépé, J. Lewy, dans RHR, CX, 46 : prêtre de Ḫ., cf. Esser-J. Lewy, *Altassyr. Rechtsurk.*, n° 188, p. 182, note *e* : *kumrum*= כומר, aram. : כומרא ; voir aussi J. Lewy, dans ZA, XXXVIII, 244.

(1) CT, XVI, 4, 144=Constantinople, 2320, II, 8. Cf. Falkenstein, *Haupttypen*, p. 31.

(2) Voir J. Lewy, dans RHR, *l. c.*, 45-48. Nous émettons un doute pour Ḫarrân et surtout pour Sarug. Et notons expressément que ni l'un ni l'autre de ces deux noms ne porte le déterminatif divin, dans les textes.

(3) Zimmern, dans ZA, XXXIX, 254, n° 9.

(4) W.-B., 160, col. III, 24, dans OCT, I.

(5) RA, XXV, 145, col. II, 15-16.

(6) Jean, *Tell Sifr*, n° 55, 16, 36.

(7) *Code*, II, 48.

(8) Littér. : *dieu protection du pays.*

(9) Scheil, *Sippar*, 146.

(10) Ou bien : *a bâti*. King, *Lett. Inscr.*, n° 34, 5.

Déités protectrices

Comme par le passé, on admet l'existence de déités protectrices. Vers la fin de la 1[re] dynastie babylonienne, [d]Lugal-banda est le dieu protecteur de [d]Sin-gašid, roi d'Uruk (1), et la parèdre de ce dieu, [d]Nin-sún, est sa mère (2).

Dans une lettre privée (3) du règne de Samsu-ditana, le signataire dit à son correspondant : « que le dieu qui te protège maintienne ta tête en bon état (4) ! » De même, dans une autre lettre privée du règne de ce même roi (5). Dans un hymne à $Iš_4$-tár (6), on dit que « à son regard, sont créés... *lamassu* et *šêdu* ». Des images de la *lamassu* ou déesse (7) protectrice furent placées dans les temples **é-babbar** et **é-sagil** par Samsu-iluna (8), Ammi-ditana (9) et Ammi-ṣaduga (10). Un texte (11) paraît indiquer que cette déité veillait sur les chemins « obscurs » de la steppe.

Ammi-ditana fit exécuter « en or rouge brillant, ornés de pierres précieuses, ses puissants [d]Lama [d]Lama qui prient pour sa vie » et les plaça devant [d]Ninni-ḫus-ki-a (12). De même, Ammi-ṣaduga fit exécuter des [d]Lama qu'il offrit à [d]Šè-nir-da, dans l'**é-babbar** (13).

Le *šêdu* était un dieu ou génie protecteur lui aussi. Ḫammurapi dit, dans son code (14) : « Que *Lamassu* et *Šêdu* entrent dans l'**é-sagil**... rendent favorables devant Anu et Zarpanit mes pensées ! »

Dans le poème de la Création *Enuma eliš*, [d]Mummu est le messager d'Apsû (15),

(1) A l'époque de la « dynastie du pays de la mer ». KING, *Hist. of Babylon*, 211.
(2) JORDAN-SCHOTT, *Uruk-Warka*, n° 8.
(3) VS, XVI, 158, 6-7.
(4) Ou *pour le bien* ? *a-na da-mi-iq-ti*.
(5) VS, XVI, 14, 7-8. Dans le même sens, sans doute : « Que [d]Babbar et *ton dieu* te fassent vivre » ! *L. c.*, n° 172 (de la 1[re] dynastie, vraisemblablement). Ces lettres sont traduites par Paul KRAUS *Altbabyl. Briefe* (MVAG, XXV, 2).
(6) THUREAU-DANGIN, dans RA, XXII (1925), 170 et 172, 15-16.
(7) Il s'agit bien d'une déesse génie féminin (plus ou moins divin). Voir ZA, XXXVII (1928), 218, n. 2, les textes colligés, par LANDSBERGER et Th. BAUER. Voir aussi OLZ, XXXVI (1933), 420 (von SODEN). Son nom, quand il est écrit en sumérien, est précédé du déterminatif divin.
(8) *Dates* : 6[e] année.
(9) *Dates* : 23 et 29 années.
(10) *Dates* : 7[e] année.
(11) ZIMMERN, *Sum. Kultlied.*, n° 11, Rev. V, 8 : « bon [d]L. du chemin obscur de la steppe ».
(12) *Dates* : 29[e] année. ([d]Ḫus-ki-a = *Nergal*.)
(13) *Dates* : 7[e] année.
(14) Code, XXV, 48-58.
(15) Col. I, 30-31.

Ḫuwawa, Kubaba, Kybébé

Un dieu *Ku-ba-ba* est attesté par un cylindre de Ras-Šamra remontant au XVII[e] siècle environ avant notre ère (1). Chez les Ḫittites on disait *Ku-ba-bu*, *Ku-pa-pu*, Ku-pa-pa-aš (2), et, en Assyrie, Gu-ba-ba (3). Or, philologiquement, Kubaba, Gubaba se ramènent assez naturellement (4), à *Ḫuwawa*. Ce Ḫuwawa ou Ḫumbaba était une sorte de demi-dieu ou de génie d'origine amorrite qui, d'après l'Epopée de Gilgameš, gardait la *forêt de cèdres* dans l'Amanus ou l'Amanus lui-même (5).

Sa parèdre était Kubabat, connue en Crète sous le nom de Κυβήβη (6).

Esprits bons et mauvais

Parmi les esprits bons, les textes de lécanomantie (7) nomment « celui qui tient la tête (de l'homme) pour le bien (8) ».

On admettait l'existence d'une fille de dieu, exactement du dieu suprême *Anum*, envieuse, rebelle, précipitée du ciel et devenue démon. Cette croyance est attestée dans un exorcisme contre un démon féminin :

> Elle est unique, elle est déesse la sorcière ;
> elle est démoniaque, elle est méchante la fille du dieu,
> la fille d'Anum.
> Pour déjouer son plan envieux, son conseil rebelle,
> Anum son père l'a précipitée du ciel sur terre (9).

Parmi les démons, nous rencontrons l'*eṭimmu* (10), l'**udug** (11),

(1) BOSSERT, dans OLZ, XXXIV (1931), 317 note : *spätmykenischen Stils*. A l'époque de la 1[re] dynastie babyl., d'après ALBRIGHT, dans AOF, V (1929), 229. On y lit : « M. fille de A. servante de [d]K. »... *amat* [d]*Ku-ba-ba*.

(2) ALBRIGHT, *l. c.*, Th. BOSSERT, *l. c.*

(3) BOSSERT, *l. c.*, 230 (avec référ.).

(4) C'est ce qu'à démontré M. Julius LEWY, dans RHR, CX, 47.

(5) *Id.*, dans ZA, XXXVIII (1929), 261-262.

(6) *Kybébé*, dont la finale *-at* (*Kubabat*) a disparu, soit parce qu'à l'époque où la déesse fut introduite, la désinence *-at* était déjà *-â*, soit à cause d'influences de quelque langue qui, comme le *ḫittite*, ne distinguait pas les deux genres naturels. J. LEWY, RHR, *l. c.*, 47 note.

(7) J. HUNGER, *Becher...*, *texte* A, l. 49 ; B, 17 et 49.

(8) Pour ce sens, voir le texte cité par ZIMMERN, dans KAT[3], 455, note 2.

(9) CLAY, *Letters and Transact. from Cappadocia*, n° 126. La trad. citée est celle de J. LEWY, dans RHR, CX (1934), 41.

(10) HUNGER, *l. c.*, 47, 53.

(11) LUTZ, *Selected sum. bab. Texts*, n° 127, 2, 23 (udug ḫul).

le **galla** (1). L'*eṭimmu* (2) est la larve, l'ombre des morts qui venait tourmenter les vivants — sans doute lorsque le cadavre n'avait pas reçu de sépulture ou que les descendants du mort avaient négligé sa tombe. Dans un chant sumérien, il est question de sept **galla**, ennemis de ^{d}Dumu-zi, qui font du mal dans les bergeries du dieu (3). On parle aussi d'un « dieu méchant qui tue l'armée (4). »

On connaît ^{d}**Kin-gal-ud-da** qui est « messager de colère (5) ».

Quelquefois, on dit que les démons furent « engendrés par la terre (6) ».

Le fœtus expulsé avant terme était considéré, quelquefois au moins, comme un esprit malfaisant ou, plus rigoureusement sans doute, comme le siège d'un esprit malfaisant (7). Dans un texte, il est en parallèle avec la larve nuisible (8).

Les eaux

D'après le Poème *Enuma eliš*, *Apsû* était le premier principe du cosmos. Ce fut lui qui, par son union avec Tiâmat, produisit tous les êtres, y compris les dieux. *Apsû* représentait l'eau douce et Tiâmat l'eau salée mêlées dans le chaos primitif. Or on admettait l'existence d'une sorte de fleuve immense d'eau douce appelé *apsû* (9), ceinturant la terre ; et l'on croyait que cette eau se prolongeait en nappe sous le sol. Le dieu de ce domaine sacré était ^{d}En-ki. Cet *apsû* inférieur alimentait le Tigre et l'Euphrate, qui apportaient dans le pays cette eau mystérieuse. L'eau de l'*apsû* avait une grande importance dans les incantations. Dans les temples, des sortes de réservoirs appelés, eux aussi, *apsû*, contenaient l'eau sainte d'Eridu, ville qui tout au sud du pays faisait le trait d'union entre la terre et le fleuve qui l'entoure.

Le Tigre et l'Euphrate étaient des fleuves sacrés et même divinisés. Le roi d'Ur, Šulgi, avait dédié une tablette à son seigneur,

(1) Zimmern, *Sum. Kultlied.*, n° 26, Rs., i, 25 ; n° 97, 5 ; n° 35 Vs., ii, 5 et 6 ; *Tabl.* Cugnin, dans RA, viii, 161 et s., et xii, 37 ; Lutz, *l. c.*, n° 127, 5.

(2) Voir notre monographie, *Le péché chez les Babyl. et les Ass.*, 65-67.

(3) Scheil, *Nouveau chant sum.*, Recto, ii, 33-41, dans RA, viii, 165.

(4) Hunger, *l. c.*, A, 24.

(5) CT, xxv, 22, 44.

(6) CT, xvi, 9, 1.

(7) J. Hunger, *Becherwahars.* texte A, 53-54 ; B, 40-41 (textes de Lécanomantie).

(8) *Eṭimmu*, *l. c.*, A, 14, 54, 64 ; B, 40, 63. Voir, à l'époque assyrienne : *Incantations* ; *Magie*, p. 392-402.

(9) Les Hébreux en tireront le mot אפס : limite, fin.

le Fleuve divin (1). Le Code de Ḫammurapi (2) condamnait celui qui était inculpé de sorcellerie à se jeter dans le Fleuve divin, afin que celui-ci fît éclater l'innocence ou la culpabilité du prévenu. De même pour la femme accusée d'infidélité (3).

Légendes et traditions

L'Origine des êtres

D'après le Poème de la Création *Enuma eliš* (4), primitivement, eau douce et eau salée, étaient mêlées ensemble. La première est personnifiée sous le nom de *Apsû*, procréateur (5) des dieux, et la seconde, sous le nom de Tiâmat, leur procréatrice (6). De leur union naquit le premier couple divin : Laḫmu et Laḫamu, car aucun dieu n'existait auparavant (7).

Lorsque des temps se furent écoulés, un autre couple divin fut créé (8) : An-šár et Ki-šár (9), premières déités de l'ordre.

Des jours et des années passèrent ; et ils engendrèrent Anu. Celui-ci engendra É-a (10).

Cependant, Laḫmu et Laḫamu avaient eux aussi engendré des dieux. Ceux-ci se révoltèrent contre Apsû et Tiâmat. Apsû voulut les détruire, mais Tiâmat protesta. Une guerre entre les dieux s'ensuivit. Qingu fut chargé de marcher le premier et de diriger l'attaque. Les deux champions étaient ^{d}Marduk d'un côté, et Tiâmat de l'autre : celle-ci fut vaincue et tuée (11). ^{d}Marduk fendit son corps : d'une

(1) *Tablette* H, 1-3.

(2) v, 34 et s.

(3) Art. 132.

(4) Texte d'Aššur ; trad. Langdon, *Création*. Parce que nous suivons — dans la mesure du possible — l'ordre chronologique, nous ne pouvons nous appuyer sur la recension assyrienne, qui n'est pas antérieure à l'époque néo-assyrienne (règne de Sennacherib, 705-681). Voir von Soden, OLZ, xxxvi (1933), p. 421, dans sa recension de Tallqvist, *Assyr. Gott.*

(5 et 6) Au sens de *génération* ; cf. i, 3, et 1-5.

(7) I, 7.

(8) Au sens propre, *bâli*.

(9) Le nom du 1er signifie *totalité du ciel* ; celui de **ki-šár**, *totalité du sol*.

(10) Dans le texte, il figure sous son nom ^{d}Nu-dim-mud=créateur de l'homme (Langdon, *Creat.*, 70 *in* 2).

(11) Cf. *Milieu bibl.* t. II, 93-94, n. 2. Peut-être exista-t-il un culte amorrite de Tiâmat. Du moins, des documents paléo-assyriens de *Kül-Tépé* attestent l'existence de noms (théophores, semble-t-il) constitués avec le mot *Tiâmat*. Référ. dans RHR, cx, 12, n. 23.

moitié il fit le ciel, au-dessus duquel se trouvent des eaux, et le verrouilla :

Il tira le verrou ; il posta un portier ;
il leur ordonna qu'elle (1) ne laissât pas sortir ses eaux (2)

Dans la suite (3), ᵈMarduk crée l'homme afin qu'il fonde le culte et qu'il apaise les dieux (4). Mais l'homme doit être pétri dans du sang divin. Il faut donc immoler un dieu. Sur le conseil de ᵈÉ-a, le panthéon se rassemble, et ᵈMarduk demande :

Quel est celui qui a fait la guerre,
qui a fait ᵈTiâmat se révolter et préparer la bataille (5),

Les dieux répondent que c'est Qingu (6). Alors on verse son sang devant ᵈEa, et celui-ci, avec ce sang, pétrit et fait l'humanité (7).

pour le culte des dieux et pour libérer les dieux (8).

Dans un autre texte de même époque (9), on dit à la déesse Ninni :

Tu es une matrice
créatrice (10) d'humanité ;

et on lui demande de « créer (11) » les hommes. Et ᵈMa-mi demande à son tour aux dieux de collaborer à cette œuvre « de boue... et de sang ». Alors ᵈEn-ki précise :

qu on égorge un dieu..,
à sa chair et à son sang
que la déesse Nin-ḫur-sag mêle de l'argile (12)

(1) *Elle*, c'est-à-dire la moitié de Tiâmat qui constitue *le firmament*. Tout le monde a présent à l'esprit *Gen.*, I, 6-7 et VIII, 2.
(2) *Creat.*, IV, 139-140.
(3) Tablette, VI.
(4) VI, 6.
(5) *Qaṣâru tâhâza* = quelque chose comme *mettre l'armée sur pied*.
(6) VI, 9-25.
(7) L. 3 et 26 (éd. LANGDON).
(8) Veut-on dire que ce ne seront plus les dieux qui auront à s'occuper directement de pourvoir à leurs divins banquets ? Voir SACRIFICES, à l'époque d'Isin-Larsa, p. 193. — A l'époque d'Isin-Larsa, un texte disait que la vie fut donnée à l'humanité afin de pourvoir au bercail sacré des dieux ; p. 185.
(9) Voir LANGDON, *Le Poème sumérien*, 36-39.
(10) *Bâtisseuse*, l. 8 : *ba-ni-at a-we-lu-tim*.
(11) L. 9 : *bi-ni* : bâtis !
(12) Cf. *Gen.*, II, 7. Yahweh Elohym (tel un potier) *modela (yaṣar)* une « statue » d'argile ; puis souffla dans ses narines un souffle de vie. Et ce fut l'homme... Pour la se-

L'homme

Nous venons de le voir : l'homme fut *pétri* — par un dieu, d'après une recension, et, d'après une autre, par une déesse — *dans du sang divin*, ou *bâti* par une déesse, ou *engendré* par un dieu et par une déesse. Et il reçut la vie *pour assurer le culte divin.*

Une tradition, conservée dans un fragment de l'Epopée de Gilgameš remontant à notre époque (1), disait :

Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
ils destinèrent la mort à l'humanité.
Ils retinrent la vie entre leurs mains.

La mort était donc le sort fixé par les dieux à tous les hommes ; aussi le mot *sort*, ou *destinée* (2), avait-il quelquefois le sens de *mort* : au lieu d'employer le verbe *mourir*, on pourra dire *aller à son sort* (3) ; *le jour de la mort* sera *le jour du sort* (4).

On dirait, à lire le fragment de l'Epopée de Gilgameš conservé à Philadelphie, que le poète ait voulu mettre en relief les premiers effets de l'amour dans le jeune homme : un monde nouveau se dévoile à ses yeux ; il dédaigne les jeux de son enfance : désormais, le mobile de ses actes sera le désir du plaisir et des grandes choses.

S'il était prouvé que l'épisode de la courtisane d'Ištar n'est pas un pur artifice littéraire, mais qu'il représente une légende archaïque, antérieure à la fondation historique de la ville d'Erek, notre récit serait parallèle à celui qui, à l'époque d'Isin, raconte l'origine des choses et nous assure que l'homme, quand il fut créé, ne connaissait ni aliments (5), ni boisson fermentée, ni vêtements, qu'il broutait l'herbe « comme les moutons », buvait l'eau des ruisseaux — et, même, qu'il « marchait sur ses grands membres ».

Ici, on nous présente un homme En-ki-dù, « *Fait-par-le-dieu-En-ki* » — « comme un dieu », dira la courtisane — vivant, tout nu, au milieu des animaux. Gilgameš, roi-prêtre, **guda**, d'Erek veut l'apprivoiser, lui faire adopter des mœurs plus polies. Il lui envoie une courtisane d'Ištar qui commence par le séduire ; puis, quand Enkidu

conde expression, cf., en égyptien : *rdy Nwb 'anḫ r fndj* ; « Elle donne Nwb (=Hathor) la vie à ton nez. » *Sinuhe*, 15, 13 (éd. Erman.)

(1) Col. III, 3-5. Voir *Milieu*, t. II, 100.

(2) *Šîmtu.*

(3) *Ana šîmtišu alâku.*

(4) *Ûm šîmati.*

(5) Aliments *cuisinés*, naturellement.

a longuement satisfait son désir, la femme cherche à lui inspirer le goût d'une vie humaine. Elle lui dit :

Je te regarde, Enkidu, tu es comme un dieu.
Pourquoi avec les animaux erres-tu dans la steppe ?
Allons ! je vais te conduire sur la Place d'Erek,
à la maison pure d'Anu.....
Le conseil de la femme frappa son cœur.
Elle ôta un vêtement et l'en revêtit.
Elle lui prit la main et le conduisit, comme une mère (1),
au centre de l'abondance, à l'endroit des bergeries (2).
Auprès de lui s'assemblèrent les bergers (3)...
Du lait de bétail il était habitué à têter :
des aliments on plaça devant lui : il fut « embarrassé ».
Il regardait, il considérait ;
mais il ne savait pas, Enkidu :
à manger des aliments et à boire de la bière il n'avait pas appris.
La prostituée ouvrit la bouche et dit à Enkidu :
« Mange des aliments, Enkidu, c'est la vie !
« Bois de la bière, c'est l'usage du pays !

Enkidu obéit. Alors

son esprit fut délié et clair ;
son cœur fut rempli de joie
et sa face s'illumina...
Il fit disparaître la « crasse » (4) couvrant son corps,
il s'oignit d'huile, et fut semblable à un humain ;
il mit un vêtement, et fut comme un homme (5).

Ce fut au point que les animaux avec lesquels il vivait précédemment ne le reconnaissaient plus.

On croyait que le *destin* des hommes était fixé d'avance par les dieux. D'après une tradition (6), sept dieux auraient été chargés de fixer le sort de chaque personne ; d'après une autre, consignée dans le Poème de la Création (7), c'étaient les grands dieux qui s'acquittaient de ce soin, mais on ne peut déterminer le nombre de dieux

(1) Le signe peut être lu **ama** : *mère*.
(2) La traduction de ce vers nous est inspirée par G. Dossin, *La pâleur d'Enkidu*, p. 20.
(3) Voir Ungnad, dans ZA, xxxiv, 18.
(4) Sens probable (*malû*). Couvrant ; littér. : *entourant, enveloppant*. Dans cette ligne comme en bien d'autres de ce fragment, la grammaire ne préoccupe guère l'auteur ou le copiste.
(5) ii, 23 et s., iii.
(6) Barton, *Sum. Rel. Texts*, n° 4, Obv., ii, 22;et, plus récemment Langdon, dans RA, xix, 72.
(7) *Enuma eliš*, iii, 130. Elle sera reproduite par Salmanasar, *Obélisque*, l. 14.

que le texte appelle grands (1) ; toutefois on peut sûrement penser à dEn-lil (2) et à dEn-ki = Ea (3).

Déluge. — Nous avons signalé la tradition relative à un déluge. Vers la fin de la 1re dynastie de Babylone, un fragment (4), daté du règne d'Ammi-ṣaduga, représente une recension du même événement ; mais les lacunes sont telles qu'il est impossible de donner une analyse suivie de ce document. Notons seulement que, d'après le scribe, le récit constituait « la 2e tablette du (texte) : *Lorsque l'homme dormait* (5).

Les sages. — Nous entendons signaler, dans ce paragraphe, les *sept sages* (6) dont fait mention un hymne (7) en l'honneur du temple de dAsar-lú-dùg, à A-ḫaki. Des textes postérieurs les mentionneront souvent. En Assyrie, on conservait une tradition d'après laquelle ces sages « antérieurs au déluge » étaient originaires respectivement, de ces 7 villes antiques : Ur, Nippur, Eridu, Kullab, Keš, Lagaš, Šuruppak.

Ces sages ou *apkallû* seront représentés quelquefois comme des hybrides (8).

Le roi. — Comme par le passé, on croit que le roi est élu par le dieu ; du moins, dans un hymne (9) en l'honneur du roi d'Isin divinisé, dEnlil-banî, on dit : « Celui que dEn-lil a nommé, c'est toi ! »

II. — Le Culte

Les Temples

La ville était, du moins à l'origine, une sorte d'enceinte sacrée ou de lieu saint. Elle était la propriété du dieu (10).

(1) Des textes plus récents (*Etana*, KB, vi, 1, 582 et KAR, 4, 22) attribueront ce soin aux Anunnaki. D'après des textes d'époque grecque (Reisner, *Sum. Bab. Hymn.*, 139, 156, etc), il y aurait eu 300 Anunnaki pour le ciel, et 600 pour la terre.

(2) Voir plus haut, dEn-lil.

(3) *Code* (i, 6 et) xxvi, 99 et s.

(4) Fragment Scheil, dans RT, xx, p. 55 et s.

(5) Suscription, l. 6, à la suite de la Col. viii.

(6) On songe spontanément aux Sept Sages de la Grèce si différents d'ailleurs — dont le nombre variera suivant les traditions. Voir *Milieu bibl.*, t. I, 308 et t. II, 446.

(7) Zimmern, dans ZA, xxxix, 255 ; *id.*, *ibid.*, xxxv, 151-154 (pour les documents postérieurs à la présente période.

(8) Voir H.-G. Güterbock, dans ZA, xlii (1934), 9-10.

(9) W.-B., 161, col. iv, 20, dans OCT, i.

(10) *Rel. sumér.*, 214-215.

Dans un hymne en l'honneur du temple de ᵈNin-ḫur-sag, à Keš, cette « ville sainte » de la déesse est appelée « l'image du ciel et de la terre (3) ». Le temple de ᵈEn-ki, à Eridu, est « le fondement du ciel et de la terre (1) »; celui d'Ur, l'**é-ḫur-sag**, *atteint jusqu'au ciel* (3).

Comme par le passé, les temples touchaient des revenus divers : grains, dattes, etc. Ils avaient des troupeaux ; ils possédaient et louaient des champs, prêtaient de l'argent (4).

Le trésor du temple servait parfois au rachat des captifs (5).

Les Fêtes

Fête du Nouvel An. — On ne peut sérieusement douter que l'*akîtu*, la grande fête du Nouvel An ou du Printemps, fût célébrée à Babylone sous la 1re dynastie ; mais aucun document ne permet de préciser en quoi exactement elle consistait, à cette époque (6). Une stèle — provenant peut-être de l'Assyrie, mais contemporaine de la 1re dynastie — nous apprend qu'un roi, dont le nom a disparu, offrit à ᵈBabbar et à ᵈIM un sacrifice pendant la fête *Akîtu* (7). D'autre part, nous savons par un texte fragmentaire qu'à Lagaš les sorts étaient fixés par les grands dieux Anunnaki (8), dans une construction en briques, le Du$_6$-kù (9). Il est au moins probable que, comme plus tard, cette cérémonie avait lieu le jour de la fête Akîtu. Trois lettres

(1) ZIMMERN, dans ZA, XXXIX, 252-253 (la ville considérée comme temple).

(2) *Id.*, *ibid.*, 249, n° 1.

(3) *Id.*, *ibid.*, 254, n° 9 ; cf. p. 265, n° 27 : même expression au sujet d'Isin. On peut voir la description que fait Šamši-Adad Ier du temple qu'il bâtit à ᵈEn-lil, à Aššur (toit et portes en bois de cèdre ; murs décorés avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses. AOB, I, p. 22, Vs, I, 18-II, 12.

(4) Pour Larsa, voir notre *Larsa*, 122.

(5) *Ibid.*, 122.

(6) Par contre, on est bien renseigné sur les diverses cérémonies, procession, sacrifices de l'*akîtu* à l'époque des Séleucides, ou même à l'époque néo-babylonienne ; mais ce serait une erreur de méthode de supposer que la fête devait être célébrée à peu près de la même manière une douzaine de siècles plus tôt. Pour ne citer qu'un fait, les déités Nabû et Ninurta n'avaient pas, sous la première dynastie, l'importance qui leur est attribuée dans la célébration de l'*akitu* aux époques postérieures. D'ailleurs toutes les religions sont amenées à modifier plus ou moins leurs rites au cours des âges. A titre d'exemple, il semble bien que la *fête d'automne* israélite, appelée dans les plus anciens textes (*Ex.* XXIII, 16b, XXXIV, 22b) fête-pèlerinage de la cueillette, *ḫag ha'asif*, obligeât simplement, à l'origine, à se présenter devant Yahweh pour le remercier, quand on avait terminé la récolte des fruits de la terre. Plus tard, on fixa la date de la fête et le nombre de jours (*Levit.*, XXIII et *Deut.* XVI) qu'il fallait y employer (Voir PAP, *Das israël. Neujahrfest*, p. 41 — avec réserves expresses sur plusieurs points de ce chap. IV).

(7) GENOUILLAC, dans RA, VII, 151 et suiv.

(8) Pour d'autres villes, voir ᵈEn-lil, p.

(9) ZIMMERN, dans ZA, XXXIX, 261, n° 19.

d'Ammi-ṣaduga (1) ordonnent que soient prises des dispositions pour la tonte, à la fête *Akîlu* (2). On ne peut faire que des hypothèses sur le but de la tonte, en cette circonstance.

Autres fêtes. — On fêtait aussi le 1er, le 7, le 15, le 28 de chaque mois ; et l'on peut bien ajouter le 21, comme à l'époque néo-sumérienne, bien que ce jour ne soit pas cité dans les textes de la 1re dynastie (3).

Sacrifice

Nous n'avons rien de bien spécial à ajouter à ce que nous avons rencontré en Mésopotamie, aux époques précédentes. Citons cette lettre de Ḫammurapi dans laquelle ce roi se fait envoyer les statues de déesses d'Emutbal et prescrit d'embarquer du pain, du vin et des moutons pour leur repas sacré (4).

Dans un hymne en l'honneur du temple de dNin-insina, à Isin, on dit qu'il est « le lieu où les grands dieux mangent leur nourriture (5)» Et, dans un hymne encore à Iš$_4$-tár, il est dit que le roi Ammi-ditana a libé (6) aux dieux sa libation pure (fig. 36).



Fig. 36.

Libation. Sceau de la 1re dynastie babylonienne.

(1) King, *Letters Inscr.*, nos 50-54.

(2) Le no 50 semble indiquer que cela doit avoir lieu le 1er jour de Adar (12e mois) ; le no 51, le 10 de Šabat (11e mois) ; le no 54, le 8 de Šabaṭ. Les deux autres lettres sont cassées ; la date a disparu.

(3) Voir Landsberger, *Kultkal.* 98-100.

(4) Voir *Larsa,* 121. — Cf. Pl. 46, fig. 151.

(5) Zimmern dans ZA,, xxxix, 266, no 27, l. 7.

(6) Barbarisme, afin de conserver la répétition du texte : « il leur a libé sa... » RA, xxii, 171 et 173, Rev. 42. A une certaine époque, *naqû* se dit pour *sacrifier, offrir un sacrifice* ; peut-être en ce dernier sens, RA, vii, 153, ii, 11.

Dans les textes en paléo-assyrien de Kül-Tépé, signalons les *ikribû* (1), à Assur, à Ištar, à Šamaš, à ᵈTasmêtum et à d'autres (2).

Personnel sacré

Le personnel sacré est sans doute le même qu'à l'époque précédente ; mais la plupart de ses membres sont simplement mentionnés par nos textes. Nous y trouvons le **sanga** et le **sanga-gal**, le *nisakku*, le **zabar-dib** le **gala**, le **lul**, le **sahar**, le **guda**: tels un **guda zu-ab**, un **guda** de ᵈNergal, un **guda** de ᵈGu-la. (Le bénéfice de **guda** se vendait quelquefois (3). Citons encore le **mu**: boulanger sacré (4), les portiers et les balayeurs des temples ; le **išib** (5) ; dans les textes de Kültépé, les *kumrum* assuraient le culte des dieux et déesses sémitiques ou du moins de dieux et déesses adoptés par les Sémites d'Assyrie (6).

Ce mot **išib** est assez vague par lui-même. Il eut chez les Akkadiens le sens de *conjurateur* ou *exorciste* et celui de *pašišu* (7) peut-être parce que, à l'origine, les rites du conjurateur et du *pašišu* étaient accomplis par un même ministre sacré (8).

Dans le Rituel d'origine sumérienne (9) encore en usage à notre époque, le conjurateur veut d'abord se protéger lui-même contre les démons ; pour cela, il affirme qu'il est l'envoyé légitime des dieux :

> ma formule est celle de ᵈEn-ki :
> ma formule est celle de ᵈAsar-lú-dùg (10) ;

ou bien :

(1) *Offrande*, « en tant qu'elle est l'expression d'une prière ou d'un vœu ». V. Scheil, dans RA, xiii (1916), 128. A *Kül-Tépé*, ces *ikribû*, dont se composaient les biens des temples de diverses divinités, étaient mis à la disposition des commerçants. Cf. Julius Lewy, dans RH *Rel.*, cx (1934), 42 note.

(2) Documentation dans J. Lewy, *l. c.*

(3) *Contrats de Larsa*, n° 68 *a*.

(4) X. « commandant » des boulangers sacrés est envoyé à Ur pour le sacrifice zur. zur (Hammurapi à ᵈSin-idinnam, n° 9). Le bénéfice de boulanger sacré se vendait quelquefois. (*Larsa*, n° 68 *a*). Cf. *Larsa*, 122-123.

(5) « Deux moutons pour le **išib**, lorsque le roi de Babylone à Larsa vint ; deux moutons pour le **išib** quand le roi revint de Larsa ; deux moutons pour le **išib** quand le roi est revenu de Maškan-Šabri. Jean, *Šumer. et Akkad*, n° 172.

(6) Cf. ci-dessus, *Pantheon*, fin, note p. 226, cf. כומר.

(7) Si le mot était français, on traduirait par *oncteur*, « celui qui oint ». Cf. notre *Relig. sumér.*, 204-206.

(8) Nous réservons le nom de *prêtre* pour l'homme qui offre rituellement le sacrifice. Même dans l'Eglise catholique, théoriquement aujourd'hui, et effectivement à l'origine surtout, *exorciste, lecteur, prêtre* ne sont pas synonymes.

(9) Voir Adam Falkenstein, *Haupttypen der sumer Beschwörung*.

(10) Constantinople, 2320, III, 35-36.

Sa pure formule il a mis en moi ;
sa pure parole il a mis en moi (1).

En certains cas, il décrit son activité ritelle auprès du malade, prie ses dieux protecteurs de l'assister et commande aux démons de ne pas approcher. Par exemple :

Quand j'approche du malade,
que j'entre dans sa maison,
que je pose ma main sur sa tête
et cherche les nerfs de ses membres,
que je profère l'incantation d'Eridu
que sur le malade je profère l'incantation (2).....

Puis, demande d'assistance : Que se tiennent

dBabbar devant moi, dNanna derrière moi,
dNergal à ma droite et dNin-urta à ma gauche (3) !

Que le démon n'approche pas du conjurateur :

N'approche pas de mon corps,
n'approche pas par devant
ne suis pas par derrière ;
où je me tiens ne te tiens pas,
où je m'assieds ne t'assieds pas !
Dans ma maison n'entre pas,
ne saute pas par mon toit ;
sur mon seuil ne pose pas le pied ;
où je vais ne va pas ;
où j'entre n'entre pas (4) !

Pour écarter les démons du corps du malade, le conjurateur dénonce leurs agissements en quelques mots, souvent assez vagues. Voici un texte relativement plus précis :

La jeune fille, ils chassent de sa chambre,
le jeune homme de la maison de sa parenté,
le fils de la maison de son père.
La colombe ils enlèvent à son pigeonnier,
le passereau à son nid ;
l'hirondelle ils chassent de son nid (5).

(1) *Id.*, col. I, 53.
(2) CT, XVI, 1 et suiv. — mieux conservé que Constantinople, 2320, I, 8-13, auquel il correspond.
(3) CT, XVI, 4, 143 et s. (Constant., 2320, II, 7 et s.).
(4) CT, XVI, 6, 214 et s. — corresp. à Constantinople, *l. c.*, III, 40 et s.
(5) *L. c.*, 9, 26 et s. — corresp. à Const., *l. c.*, VII, 43 et s.

Quelquefois, il s'adresse aux larves des morts restés sans sépulture :

Que tu sois un homme qui n'a pas de père,
un homme qui n'a pas de mère,
un homme qui n'a pas de frère,
un homme qui n'a pas de sœur,
un homme qui n'a pas d'héritier.
un homme qui n'a pas de descendance,
un homme qui n'a pas de concubine,
un homme qui n'a pas de famille (1)...

Puis — et ceci constitue l'objet principal de l'Incantation — le conjurateur ordonne aux démons et à tous autres êtres nuisibles de ne pas approcher du malade (2) :

Sur l'homme fils de son dieu
tes mains sales ne pose pas ;
tes compagnons ne fais pas dormir à côté de lui ;
ta parole terrible ne prononce pas sur lui ;
ton front farouche ne dirige pas sur lui ;
ton œil furieux ne jette pas sur lui (3)...

Pour exorciser positivement des démons ou de la maladie les hommes, ou même les animaux, on décrit à [d]Asar-lú-dùg=[d]Marduk les démons ou leur action sur le possédé. Par exemple :

Cet homme ne prend aucune nourriture, ne boit pas d'eau,
cet homme ne peut pas fermer ses mains,
cet homme ne peut pas aller sur ses pieds (4).

Alors, [d]Marduk va trouver son père [d]Ea, lui raconte ces méfaits et lui demande conseil. [d]Ea répond qu'il n'en sait pas plus lui-même que son divin interlocuteur :

Mon fils, que ne sais-tu pas ? Que puis-je ajouter ?
[d]Marduk, que ne sais-tu pas ? Que puis-je ajouter ?
Ce que je sais, tu le sais aussi. Va, mon fils [d]Marduk (5) !

Toutefois, il lui donne des indications au moyen desquelles [d]Marduk sera à même de chasser les démons.

Dans ces textes, il n'est nullement question de sacrifice, ni de

(1) Constant., 631, VI, 22 et s., dans FALKENSTEIN, p. 39.

(2) FALKENSTEIN, p. 40, soutient que, dans ces cas, il n'est nullement question de chasser les démons hors du corps des malades.

(3) LUTZ, *Selected*, n° 128.

(4) FALKENSTEIN, p. 52-53.

(5) LUTZ, *l. c.*, n° 127, I, 23 et s.

rites d'expiation, parce que les incantations sumériennes ne considèrent jamais la maladie et la souffrance comme suite d'une faute (1).

Comme à l'époque précédente, l'individu qu'on exorcise demeure passif tout le temps de la cérémonie (2).

L'**Išib** ou conjurateur était aussi un médecin — usage hérité des temps préhistoriques (3). Dans un grand texte de la 1re dynastie de Babylone (4), le **šim-šar** (5) ou *ašipu* est parallèle à **a-zu**. Il s'agit du verbe de ^dEn-lil :

> Son verbe, le **a-zu** ne le possède pas ;
> le **šim-šar** ne le possède pas.

Toutefois, ici, à cause du contexte, **a-zu** paraît être quasi synonyme de **šim-šar**.

Les incantations sumériennes archaïques ne contenaient pas de prières (6) ; mais lorsque commencèrent à avoir de la vogue les incantations akkadiennes, qui étaient accompagnées de prières, on éprouva le besoin de faire réciter des oraisons analogues au conjurateur en même temps que le malade formulait les siennes (7).

Les Voyants ou bârû

L'histoire montre que le mystère de l'avenir a toujours intrigué l'humanité. Pour le connaître, les antiques Mésopotamiens interrogeaient quelquefois les viscères des victimes du sacrifice, et, en particulier, leur foie. Car ils estimaient, d'une part, que la vie, don des dieux, réside dans le sang, et, d'autre part, que le foie est la source du sang et, par suite, de la vie, et qu'il est aussi le siège de l'âme. Ils tiraient ces deux conclusions : 1° que ce que l'on voyait sur le foie manifestait la nature intime de la vie, 2° que, la victime dont on étudiait le foie étant agréée par la divinité, il devait y avoir une relation particulièrement étroite entre celle-ci et celui-là ; de sorte que si l'on connaissait bien les phénomènes qui paraissaient sur le foie, on pouvait connaître les desseins des dieux (8). Le Voyant qui pro-

(1) FALKENSTEIN, p. 61.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 73. On trouvera les autres textes attribués à l'époque de Ḫammurapi, *ibid.*, p. 8.

(3) Voir ci-dessus : AUX TEMPS PRÉHISTORIQUES, *Les Paléolithiques* : Personnel sacré. p. 19 et s.

(4) ZIMMERN, *Sum. Kultlied.*, n° 11, Obv. col. III, 39-40.

(5) *Br.* 5174.

(6) Nous l'avons noté précédemment, d'après FALKENSTEIN.

(7) W.-G. KUNSTMANN, *Die babyl. Gebetsbeschw.*, p. 48.

(8) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 49-53 ; noter p. 52, n. 3.

nostiquait l'avenir en étudiant les viscères des victimes s'appelait **sab**. Sa fonction est attestée sous Samsu-iluna (1). C'est à l'époque d'Agadé que la tradition reportait les premiers oracles par le foie (2). Deux textes remontent à l'époque d'Ammi-ṣaduga (3).

Plusieurs tablettes, très fragmentaires d'ailleurs, paraissent (4) être des demandes d'oracles (5).

Trois (6) documents de la 1re dynastie babylonienne nous font connaître un autre moyen employé à cette époque (7) par les *barû* pour prévoir l'avenir.

Le *bârû* « jetait » de l'huile dans de l'eau contenue dans un vase (8), examinait avec soin les modalités de cette huile, les figures qu'elle formait et formulait alors des oracles variant suivant ce qu'il avait vu. (Un texte très fragmentaire de cette époque parle d'un oracle « pour prolonger les jours (9) ».)

Les divers cas étaient étudiés d'avance et le sens fixé.

L'huile était fournie par celui (10) qui venait consulter le *bârû* soit pour lui-même, soit pour des tiers. On dit que la figure dessinée par l'huile est la « station », le lieu de tel ou tel dieu (11) — et aussi, quelquefois, de tel ou tel démon; par exemple (12): « lorsque l'huile sort à droite et à gauche, c'est le lieu de dEn-zu et de dBabbar ».

Voici quelques exemples :

Si l'huile forme telle figure, « la femme du consultant aura un enfant ; s'il s'agit d'un malade, il guérira (13). »

Si l'huile va vers l'Ouest et que son « œil » crève, le malade mourra (14).
Si l'huile a l'apparence du sang, le malade mourra (15).

(1) Legrain, *Histor. Fragm.*, n° 66, 1.
(2) Voir L.-W. King, *Chronicles conc. early. bab. Kings*, t. II, 25, n. 2.
(3) Référ. *Milieu bibl.*, t. II, 109 note.
(4) Zimmern, *l. c.*, t. I, p. xviii, et t. II, p. x.
(5) Zimmern, *l. c.*, nos 94 ; 95 ; 183.
(6) Les textes A et B étudiés par Hunger, *Becherwahrsag.* et celui de Lutz.
(7) On ne peut savoir si le Rituel était déjà, dès lors, tel que des textes postérieurs nous le révéleront à une autre époque.
(8) D'où le nom de *lécanomantie* (λεκάνη : *bassin* ; λεκάνιον : *cuvette* ; en akkad. : *kâsu* ; hébr. : כוס = *coupe*, cf. *Gen.*, xl, 11, 13, 21.
(9) Zimmern, dans ZA, xxxix, 261, n° 19.
(10) C'est pourquoi on l'appelle « possesseur de l'huile », *bêl šamni*. Texte a, 49; b, 29, 31, 44, 45, etc.
(11) Les dieux nommés dans ces textes sont dBabbar, dSin, dMaḫ, dNin-dar-an-na, dIš-ḫa-ra, dMas-tab-ba.
(12) Texte a, l. 13.
(13) a, 4.
(14) A, 17 (Nous traduisons un peu librement pour plus de clarté).
(15) b, 4.

Si l'huile prend telle forme, « le malade recouvrera la santé, puis il fera une rechute et mourra (1). Si elle prend telle forme, « le malade guérira ; s'il s'agit d'une campagne, l'ennemi sera tué (2).

Si l'huile fait deux yeux de dimensions égales, le malade sera guéri ; s'il s'agit d'une campagne. l'armée reviendra bredouille (3)...

Si tu verses de l'eau sur l'huile et que celle-ci tourne en arrière,..., le consultant mourra (4).

Si l'huile descend au fond du vase et qu'elle ne remonte pas, le malade mourra ; les troupes qui sont en campagne ne reviendront pas (5).

Si tu fais (l'action-de-) l'huile au sujet d'un mariage, une goutte pour le mari et une goutte pour la femme, et quelles s'unissent, oracle : *le mariage se fera* ; si elles s'unissent mais que celle du mari se sépare en deux, le mari mourra ; si c'est celle de la femme qui se sépare en deux, la femme mourra (6).

Avant d'engager leurs gens ou leurs intérêts, même en des circonstances relativement peu graves, les Babyloniens désiraient connaître l'avenir. Un jour, on demanda à la capitale d'envoyer une provision de blé pour les soldats d'une citadelle. Le roi Ammi-ditana répondit : « *Que les Voyants scrutent l'avenir, et si le présage est favorable, portez ce blé* (7) ».

On consultait aussi le *bârû* au sujet du bétail. Dans un cas, le Voyant répond que, d'après le présage, il faut écarter les bœufs et le bétail du bord du canal (8).

Pour connaître l'avenir, on observait aussi les phénomènes célestes (9).

On croyait toujours que les songes révélaient également l'avenir, la volonté des dieux, ce qui revient au même. Nous l'avons constaté à l'époque sumérienne. Le fragment de l'Epopée de Gilgameš qui remonte à notre époque témoigne de la persistance de cette conviction (10). Il ne paraît pas qu'il y eût des interprètes attitrés des songes. Dans le fragment de l'Epopée citée, l'interprète est la mère

(1) B, 30.
(2) A, 23.
(3) A, 41 (*rêqu* : vide, à vide — *rêkuzza* pour *rêqut ša*).
(4) A, 38.
(5) B, 10.
(6) B, 14.
(7) *Milieu bibl.*, t. II, 107.
(8) LUTZ, *Letters*, n° 83, 5. On songera naturellement à Saül qui va consulter *le Voyant* au sujet des ânesses perdues de son père, 1, *Sam.*, IX, 3 et s. ; voir v. 9.
(9) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 107-109.
(10) *Id.*, *ibid.*, 95-99. Nous avons vu que •En-lil est le dieu des songes, sous son nom de •Za-qar. Voir ci-dessus, •En-lil, p. 205.

du héros, et l'on dit d'elle seulement qu'*elle sait tout* (1), ce qui n'est pas un « titre ».

L'*ordalie* révélait également la pensée divine : on recourait au « jugement de dieu » dans les cas où il était impossible d'atteindre la certitude absolue par les moyens dont l'homme dispose (2). Voici un exemple. Etel-pî-^{d}Marduk, qui avait reçu une terre en location, devait payer au propriétaire une redevance en grain. Il ne le fit pas, sous prétexte qu'il avait amoncelé ensemble le grain de cette terre et celui d'une autre. Sur la proposition du Gouverneur de la province, le roi Ḫammurapi ordonna « d'établir par l'arme divine », c'est-à-dire par un symbole du dieu, combien de grain avait produit la terre, et de livrer au créancier la redevance qui lui était due (3).

Le Code prescrit que, si un homme est inculpté de sorcellerie, le maléficié se rende au divin Fleuve et s'y plonge. « Si le divin Fleuve ne le rend pas, sa maison passera à celui qui l'a ensorcelé ; si le divin Fleuve l'innocente et le laisse sain et sauf, son ennemi est digne de mort, etc. (4).

Même épreuve pour la femme accusée d'infidélité, mais non surprise en flagrant délit (5).

Il y avait aussi des *ministres inférieurs du culte* ; tels le portier, ceux qui lavaient le parquet ou la vaisselle sacrée (6).

Enfin, il faut signaler, parmi le personnel « sacré » des temples, les *castrats* de ^{d}Ninni (7).

Parmi le personnel sacré *féminin*, nous retrouvons la **nin dingir** (8) : *dame du dieu*. A Šuruppak, il y avait au moins un chef PA des **nin-dingir**; nous en trouvons un à Kiš, à notre époque (9). Les vocabulaires assyriens rendront **nin-dingir** par les mots akkadiens *êntu* et *ukkurtu* ; le premier est traduit communément par *Grande prêtresse* ; quant à *ukkurtu*, on peut le rendre par *inféconde* (10),

(1) *Tablette de Pennsylvania*, col. I, 37.
(2) Définition de A. DAVID, dans RA, XX, 14.
(3) Voir *Larsa*, p. 121.
(4) *Code*, art. 2. Pour la sorcellerie, voir aussi art. 1 et art. 131.
(5) *Code*, art. 132.
(6) Fonctions **nam-ni-gab**, **nam-kisal-luḫ**, **nam-bur-sar**, sous Samsu-iluna. LEGRAIN *Histor. Fragm.*, n° 66, 2.
(7) ZIMMERN, *Sum. Kultl.*, n° 2, col. I, 15 ; antérieurement, Tabl. CUGNIN, RA, VIII (SCHEIL), 161-169, Obv. 17 et RA, XII, 33 et s., avec la note de RA, XXVI (LANGDON), 143 pour la l. 17 : « le **kur-gar-rà**, dans sa ville, n'a plus de virilité ».
(8) Voir LANDSBERGER, dans ZA, XXX, 71 ; E. EBELING, *Liebeszauber im Alt. Or.*, 4 et s.
(9) THUREAU-DANGIN, *Lettr. et Contr.*, n° 134, 18.
(10) Au sens de l'hébreu *'aqar* fém.: *'aqarah*, état constr. *'aqérét*, qui se dit des hommes et des femmes.

ce qui indiquerait qu'elle n'avait pas d'enfants. D'ailleurs, les textes autorisent à admettre qu'elle devait demeurer chaste (1).

La déesse Ištar avait ses filles *ḫarimtu* pour les prostitutions sacrées (2). Les *kizrêti* ou hiérodules — probablement « synonyme », dès cette époque, de *ḫarimtu* — sont mentionnées dans une lettre de Ḫammurapi : elles doivent accompagner des statues de déesses que le roi fait transporter d'Emutbal à Babylone (3).

III. — La Vie religieuse et morale

Une lettre de Larsa (4) paraît faire allusion à la vie religieuse. On dit à quelqu'un : « Depuis le moment où tu eus un dieu ». Il s'agit peut-être de l'initiation à la vie sociale. La cérémonie avait lieu sans doute — comme en d'autres milieux — à l'âge de la puberté, au moment où les adolescents recevaient leur nom religieux ou théologique.

La cité et son dieu (5)

A l'époque (6) de l'immigration amorrite en Basse-Mésopotamie, on donna le nom du dieu amorrite *Amnân* (7) à une ville dont ^{d}Sin-gašid d'Uruk fut roi (8).

Naḫur (9), *Serûgi* (10), *Ḫarrân* (11) sont des villes (12) de la Mésopotamie occidentale auxquelles on avait donné le nom du dieu qu'elles adoraient respectivement, de même qu'en pays cananéen, Ṣidânum (13)

(1) P. Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien*, p. 213 et 221-234.
(2) *Larsa*, p. 123, et Epopée de Gilg., *Tabl. de Pennsylv.*, col. II, 9. Voir E. Ebeling, *l. c.*, 4.
(3) *Larsa*, p. 121.
(4) Voir notre *Larsa*, p. 121.
(5) Voir *Epoque sumérienne*, p. 56, 154.
(6) Pour ce petit paragraphe, voir J. Lewy, dans RHR, cx (1934), 46-49.
(7) Voir le nom théophore Mût-Amnan ; AO, 9051, l. 2, dans *Syria*, v, 274.
(8) *Brique*, B, l. 4 : lugal *Am-na-nu-um.*, ISA, 314-315.
(9) Le grand'père et un frère d'Abraham s'appelaient *Naḫor* (*Gen.* XI).
(10) *Serûg*, bisaïeul d'Abraham.
(11) *Hârân*, frère cadet d'Abraham. On connaît un prêtre de *Ḫarranatum*, probablement parèdre du dieu Ḫarrân. Rappelons notre réserve, p. 226, n. 2.
(12) Documentation dans RHR, *l. c.*
(13) *Sidôn*.

portait le nom du dieu [d]*Ṣi-i-da-na* connu par le poème de Nergal et Ereškigal (1), Arwad (2) celui du dieu Armada (3).

Les chefs du peuple, **isag** ou rois, se sont toujours flattés, depuis l'époque proto-sumérienne, de faire régner *la justice* parmi leurs sujets. D'ailleurs, dès l'époque néo-sumérienne au moins, la justice et l'équité étaient divinisées, et, sous la 1re dynastie babylonienne, on considérait [d]Níg-gi-na (4), la Justice divinisée, comme fille de [d]Babbar (5).

Sous le règne de Samsu-iluna, un hymne au roi divinisé d'Isin, [d]En-lil-banî, chante :

> La justice sur tout le pays de Sumer tu as fait lever splendidement,
> ta bonté les pays étrangers la proclament,
> ô [d]En-lil-banî, conseiller qui une surabondante sagesse possèdes,
> provident, juste. doué de prudence.
> connaissant toute chose (6)...

Plus loin : « Tu punis l'injustice. Tu détruis l'hostilité avec le fléau. » Mais « la transgression tu sais pardonner (7) ».

D'ailleurs, le roi avait conscience d'être le représentant de la divinité. Antérieurement, on avait déjà entendu des paroles comme celles-ci :

> Sceptre et tiare, diadème et bâton
> anciennement, comme le firmament, dans les cieux sont placés.
> Il n'y a pas de projet d'homme qui du ciel la royauté puisse enlever (8).

Sous le règne de Samsu-iluna, dans un hymne à [d]Idin-[d]Dagan, on chante :

> Celui qui exprime les paroles saintes de [d]En-lil, c'est toi ! (9)

Dans une lettre (10), il est écrit que « lorsque [d]Babbar commande,

(1) *Nerg. et Ereškig.*, 71.

(2) [d]*Ar-ma-da.* Voir SCHROEDER, dans ZA XXXIV, 168-169.

(3) Salmanasar III dédia à ce dieu une statue, dans le temple d'Aššur. SCHRŒDER a étudié ce texte dans ZA, XXXIV, 168. Notons le nom théophore *An-ma-an-i-la,* dans ZA, XXXVIII, 267 (avec la n. 1).

(4) Akkad. : *kittum.* Dans les textes de Koyundjik, [d]Kittum sera considéré comme fils de [d]Šamaš ; donc, attribut personnifié du grand dieu de l'équité et de la justice. Cf. DEIMEL, *Pantheon,* n° 2382, référ.

(5) CT, XXIV, 31, 82, et XXV, 26, Obv. 17.

(6) W.-B., 160, col. II, 26-28, dans OCT, I.

(7) *L. c.*, col. III, 13-18.

(8) RT, XXIII (1901), 19-20, 11 et suiv. Au revers, l. 7, on voit le nom d'Etana.

(9) RA, XXV, 144, col. II, 1-2.

(10) KRAUS, *Altbab. Briefe,* II, n° 18, 17-19.

il faut marcher (1) ». Il s'agit d'un contrat de société commerciale entreprise sur l'ordre du dieu, c'est-à-dire de son temple, naturellement. Les cas ne sont pas rares où le dieu donne des ordres analogues (2). Or les lois viennent de la divinité. C'est — nous l'avons vu — le dieu Babbar qui les suggère, et son image est sculptée en relief au sommet du bloc de diorite où sont gravés les articles du Code (Pl. 46) ; mais il convient de noter que, dans le détail des articles, on ne fait plus intervenir la divinité que dans les quelques cas d'ordalie.

Comme aux siècles précédents, la justice était rendue au temple par des juges faisant partie du personnel « clérical » ; peut-être furent-ils incorporés à l'Etat par Ḫammurapi, tout en demeurant « les juges du temple (3) ».

Les lois avaient donc en principe, une valeur religieuse, et, en pratique, l'administration de la justice avait un caractère religieux qui en accentuait l'obligation.

Le mariage. — Pour la formation du mariage, la loi exige deux conditions : 1° un accord préalable entre les pères des futurs époux, ou entre le futur mari et le père de la femme. Cet accord constitue *les fiançailles*. Généralement, le père de la femme reçoit alors une *tirḫatu*, c'est-à-dire une *libéralité*, un don (4). Ce don est de peu de valeur (5).

L'accord préalable est séparé du mariage par un intervalle plus ou moins long, pendant lequel chacune des parties conserve le droit de se dédire.

2° La rédaction par le mari d'un acte déterminant les obligations de la femme — qui, par conséquent, n'est pas *la chose* du mari.

La monogamie est la règle ; pourtant le mari est autorisé à prendre

(1) Littér. : *là où* ᵈ*Babbar nous ordonne* (d'aller) *nous devons aller.*

(2) Kraus, *l. c.* De même, quand il s'agit d'expéditions militaires. *Cf.* RA, vii, 152, i, 2-3.

(3) Voir A. Walther, *Altbab. Gerichtswesen* (1917), 189-191. Cuq avait soutenu une idée contraire, en 1909 (RA, vii, 69 et suiv.) ; il l'a reproduite telle quelle dans ses *Etudes sur le Droit babylonien* (1929), 340 et s. Un texte de l'époque de la 1re dynastie babylonienne appelle le temple de ᵈAs-im-babbar, le dieu de la Néomenie, à Uru, « le lieu de la décision juridique ». Zimmern, dans ZA, xxxix, 270, n° 33. Sur l'identification de cette ville d'Uru (écrit U-*ru-um*), voir *id.*, *ibid.*, n. 3.

(4) D'après Cuq (p. 37-41) il ne s'agit pas de l'achat de la femme. Le don serait fait sous la double condition de la réalisation du mariage et de la procréation des enfants ; car, quelquefois, le père de la fille, même après avoir reçu ce don, s'opposait au mariage (Art. 160). Si le mariage n'avait pas lieu en fait, ou si la femme mourait sans enfants, la *tirḫatu* devait être rendue (Art. 160 et 163-164). Rappelons (van Gennep, *Rites de passage*, 67), que chez certaines populations « primitives » le mariage ne devient valable qu'après la naissance d'un enfant.

(5) De 1 à 40 siècles. Le sicle pesait alors 8 gr. 416.

une seconde femme sans répudier la première, mais seulement dans le cas de stérilité (1) ; d'ailleurs, la seconde femme n'a pas un rang égal à celui de l'épouse (2).

Le père qui marie sa fille (3) remet ordinairement au futur mari une *šeriqlu*, c'est-à-dire une *dot* ou apport, destinée à subvenir aux charges du mariage.

Si le mariage est dissous par le prédécès du mari ou par une répudiation, la femme sans reproche (4) a droit à la restitution de sa *dot* et à une valeur à prendre sur les biens du mari.

Répétons que la femme n'est pas *la chose* du mari. Ainsi : 1° *avant le mariage*, celle dont le futur est chargé de dettes peut se faire promettre qu'elle ne sera pas saisie par les créanciers (5). Elle conserve la capacité de s'obliger, car le mari n'est pas tenu des dettes de sa femme contractées avant son entrée dans la maison (6).

2° *Durant le mariage.* — La femme a la capacité juridique. Par exemple, elle reste propriétaire de sa *dot* (7) ; elle est libre de disposer de ses esclaves (8). Si son mari « vit au dehors et la néglige beaucoup (9) », elle peut refuser de cohabiter et rentrer dans la maison paternelle.

Les femmes peuvent avoir leurs cylindres-cachets (10).

3° *En cas de dissolution du mariage par le prédécès du mari*, la femme exerce la puissance paternelle : elle dirige la maison, et ses enfants ne peuvent se soustraire à son autorité, sans la permission du juge (11).

Naturellement, la liberté de la femme n'est pas absolue. Ainsi, pour acquitter ses dettes contractées *durant le mariage*, le mari a le droit de *vendre sa femme* pour une durée n'excédant pas trois ans, ce qui veut dire : droit de *louer ses services* dont le prix s'impute sur la dette du mari (12). Autre limitation : à la mort de son mari, la veuve

(1) Art. 145.
(2) Art. 172, 176, 183.
(3) Art. 148 ; 145. — Ce droit même lui est enlevé si sa femme lui donne une esclave (Art. 144).
(4) C'est-à-dire dans le cas de répudiation injustifiée, ou pour cause de stérilité.
(5) Art. 151.
(6) Même article 151.
(7) Art. 162, 163.
(8) Art. 146, 147.
(9) Art. 147.
(10) En voici quelques-uns de cette époque, DE CLERCQ, t. 1, nos 105, 152, 177, 186, 199, 217, 219, 241, 250.
(11) Art. 172.
(12) Art. 178.

ne peut disposer des biens qu'elle a reçus de lui qu'en faveur de ses enfants (1).

La loi autorise *le divorce* (2), que la faute soit du côté du mari (3) ou du côté de la femme (4).

La vertu de l'épouse était protégée par la loi. La femme mariée prise en flagrant délit d'adultère était jetée à l'eau avec son complice, à moins que son mari ne lui pardonnât ou que le roi ne fît grâce à son amant (5). S'il y avait rumeur publique contre la femme mariée, celle-ci devait subir l'épreuve du Fleuve (6).

Au *point de vue social*, le Code distingue les *patriciens*, la *classe moyenne* et les esclaves.

Il se préoccupe de sauvegarder la liberté ou la dignité des faibles : femmes, enfants, esclaves.

A ce que nous avons dit des *femmes*, à l'occasion du mariage, ajoutons encore ceci. Les femmes ont le *droit d'hériter* : par exemple (7), d'après un contrat daté du règne de Sumu-la-ilu : B. fille de N. est héritière de T., fille de S. Tant que T. vivra, B. devra lui témoigner honneur et respect. S'il en est ainsi, la maison sise au *gâgûm* et tout l'avoir de T. appartiendra à B.

La femme a le *droit d'ester en justice*. Ainsi, nous avons (8) un acte relatif à une maison appartenant à la femme Manutu. La demanderesse, appelée Ḫamaziru, prétendait avoir droit à l'immeuble en qualité d'héritière de Manutu. Les parties comparaissent devant le juge. Les témoins, des *hommes* et des *femmes*, déclarent que A. a effectivement donné la maison de son vivant, et qu'elle a bien écrit l'acte présenté par la demanderesse.

Nous venons de le noter, les femmes pouvaient être témoins. Dans un contrat relatif au paiement d'une dette par une femme, il y a six femmes (9). Dans un autre contrat relatif à une esclave que sa mère a vouée à la déesse Ištar, parmi les témoins, dont le nom est cité, il y a neuf femmes (10).

(1) Art. 150 ; 171.
(2) Cf. art. 137-142, *Milieu bibl.*, t. II, 65-66.
(3) Art. 142.
(4) Art. 141.
(5) Art. 129.
(6) Art. 132.
(7) CT, II, n° 35.
(8) CT, VIII, n° 28^a.
(9) THUREAU-DANGIN, *Lettr. et Contr.*, n° 195.
(10) *Id.*, *ibid.*, n°s 66-67 ; cf. 68-69.

Le Code (1) défend l'honneur des fiancées : celui qui viole une vierge fiancée est mis à mort, et la jeune fille est relâchée.

Les textes juridiques nous apprennent que les prêtresses de Šamaš avaient *le droit de disposer librement de leur fortune personnelle, šewirum.* Ainsi, dans un contrat (2), on lit qu'une prêtresse a acheté une esclave et un bœuf pour un tiers de mine, et qu'elle a payé le prix avec sa *šewirum.* Une autre prêtresse de Šamaš et sa sœur achètent un jardin à Ḫalikum (3). Une autre encore achète une maison à trois frères et paie le prix de ses deniers personnels (4).

Nous connaissons des lettres écrites à des femmes (5) et une au moins écrite par une femme à une femme (6).

D'après le Code (7), le père ne peut chasser son fils coupable et le priver des droits attachés à la filiation, sans l'autorisation du juge, encore faut-il qu'il s'agisse d'un crime grave et d'un cas de récidive. (Les restrictions à la puissance paternelle n'existent pas chez les Hébreux (8) : l'enfant coupable est conduit devant les Anciens de la ville et lapidé (9) »).

Le droit d'aînesse est légalement reconnu (10), et la mère, si elle est veuve, a le droit de favoriser « celui de ses fils qu'elle préfère (11) ».

Sous Samsu-iluna, dans un hymne en l'honneur de ^{d}Lipit-^{d}Ištar, on appelle ce roi divinisé, *la vie des orphelins* (12).

Le Code autorise l'adoption (13), parconséquent reconnaît le droit, soit de s'assurer un enfant à qui n'en a pas (14), soit de donner à un enfant naturel, à l'enfant d'une esclave, la qualité d'un enfant légitime, avec toutes ses conséquences (15) : tel était le cas, fréquent d'ailleurs, lorsque le maître prenait son esclave pour femme de se-

(1) Art. 130.
(2) CT, VIII, n° 35 *b*.
(3) CT, IV, n° 50.
(4) BE, t. VI, I, n° 13.
(5) Krauss, *Altbab. Briefe*, t. I, n° 2, p. 18 ; t. II, n° 10, p. 12 ; n° 11, p. 13 ; n° 15, p. 20 ; n° 17, p. 22 ; n° 15, p. 53.
(6) *L. c.*, t. I, n° 11, p. 48.
(7) Art. 168 ; 169.
(8) *Deut.*, XXI, 18-21.
(9) Cuq, *Etudes*, 35.
(10) Code, art. 165. Voir *Milieu bibl.*, II, 74.
(11) Art. 150.
(12) RA, XXV, 149, col. I, 14.
(13) Art. 191.
(14) Un contrat de *Tell Sifr*, n° 97, prouve qu'un homme qui avait déjà des enfants pouvait en adopter un autre.
(15) Il y avait des exceptions ; par ex., contrat 424, dans *Ḫammurapi Gesetz*, t. III.

cond rang (1). Les articles du Code (2) et les contrats prouvent qu'en fait on adoptait surtout des *enfants trouvés* (3).

L'esclave (4) était la propriété de son maître, comme le bétail et les autres biens (5). Pourtant, il pouvait épouser une jeune fille libre (6).

Un Babylonien esclave à l'étranger, s'il n'a pas de quoi payer personnellement sa rançon, peut être libéré par le temple de sa localité ou par le palais (7). Par contre, quiconque favorisait l'évasion d'un esclave était digne de mort (8).

Dévotion

La formule de la 9e année du règne de Samsu-iluna signale l'invasion et l'attaque des Cassites. Une vingtaine d'années plus tard, et vingt ans environ avant la fin de son règne, une rivale, la dynastie du « Pays de la mer », est fondée dans le Sud. Des adversaires redoutables menacent donc le pays à l'Est, à l'Ouest (9) et au Sud ; mais les formules de dates des successeurs de Samsu-iluna permettent de constater que les rois de Babylone sont plus préoccupés de leurs sanctuaires que de leur armée. Ils comblent (10) les dieux de présents en or et en argent, ils leur dédient des statues, des trônes, des emblèmes ; quelquefois, ils placent dans les temples leurs propres statues, soit en prière (11), soit avec un agneau d'offrande sur le bras (12) ou encore reproduisant une vision (13).

(1) Art. 144 ; 146.

(2) Art. 185, 186, 188.

(3) Sur l'adoption, voir Cuq, *l. c.*, 46-57 ; David, *Die Adoption in altbab. Recht* ; cf. *Milieu bibl.*, II, 66-67.

(4) Le prix varie entre 10 et 30 sicles d'argent ; et le sicle équivalait à 8 gr. 416. Cf. Thureau-Dangin, *L'ù, le* qa *et la mine*, dans JA, xiii, 104-105, cas spécial, dans Legrain, *Hist. Fragm.*, 64.

(5) Art. 7. Et, dans les contrats, Th.-Dangin, *Lettr. et Contr.*, n° 156 ; Schorr, *Altbab. Ziv. u. Proz. Recht*, n° 105 (ce sont deux contr. d'achat). Dans les legs ou les partages, les esclaves figurent parmi les autres biens, Schorr, *l. c.*, nos 6 et 172 ; cf. n° 296.

(6) Art. 175.

(7) Art. 32. Cet art. statue d'ailleurs que son champ, son jardin et sa maison ne peuvent servir à son acquitement.

(8) Art. 15, 16, 19.

(9) Samsu-iluna, *Dates* : 36e année.

(10) Abi-esuḫ, *Dates* : *e, f, h, l*, o, *s, x, z* ; 28e année ; Ammi-ditana, Dates : 5e année, 6e, 8e, 13e, 14e (statue de « bon pasteur « ?), 15e, 30e, 31e, 34e ; Ammi-ṣaduga, Dates 1e, 6e, 7e, 8e, 9e, 13e, 15e, 17e *a b f p* années.

(11) Ammi-ditana, *Dates*, 7e *a*, 29e années ; Ammi-ṣaduga, *Dates* : 5e année.

(12) Ammi-ditana, *Dates* : 7e année *b* ; Ammi-ṣaduga, *Dates* : 12e année.

(13) Ammi-ditana, *Dates* : 12e année.

D'autre part, nous avons noté, à l'époque d'Isin-Larsa (1) le thème d'après lequel on rédigeait quelquefois l'histoire, dans les Ecoles des temples — *succession de périodes de félicité et de malheurs.* — Or, à partir de la 1re dynastie de Babylone, on fit de ce thème une application spéciale : *la félicité et les malheurs* — et, particulièrement, la durée ou la chute des dynasties — *dépendaient du zèle qu'avaient les rois pour le culte du dieu*, de dMarduk naturellement dans son grand temple Esagil (2).

Les cloîtres

Des jeunes filles étaient vouées (3) à la réclusion ; on les appelait SAL.ME. Sous la 1re dynastie, on en distingue de deux sortes (4) : les *nadîtu* (5) et les *šugîtu*.

Parmi les *nadîtu*, les unes habitaient à l'intérieur et les autres à l'extérieur (6) d'un cloître, qu'on appelait *gâgûm* (7), « fondé » ou peut-être seulement restauré par Maništusu (8), roi d'Agadé, au cours du 3e millénaire avant notre ère.

Ces jeunes filles vivaient-elles dans la chasteté, ou bien avaient-elles des rapports avec les prêtres en tant que représentants de la divinité ? On ne saurait le dire (9) ; mais on sait que les *nadîtu* qui vivaient dans le cloître n'avaient pas d'enfants et qu'elles n'étaient pas mariées ; parmi les autres, il en était qui pouvaient se marier, mais elles n'avaient pas d'enfants (10).

Les *šugîtu* étaient mariées en général (11). C'étaient elles qui donnaient aux *nadîtu* des enfants (12) — des enfants adoptifs (13).

(1) On pourra s'en souvenir, en lisant les livres des *Chroniques* ou *Paralipomènes.* Voir les *Manuels*, par exemple celui de RENIÉ, t. II, 202, 3.

(2) GÜTERBOCK, dans ZA, XLII, 15 et s.

(3) Voir *Code*, art. 181.

(4) Voir LANDSBERGER *in* ZA, XXX, 71-73. Pour les époques postérieures, voir P. KOSCHAKER, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Ḫam...* 232-234.

(5) Ou *naṭitu*, la lecture (*d* ou *ṭ*) n'est pas encore sûre (MEISSNER, *Beitr. assyr. Wörterb.*, II, 49 (1932). Si on lit *nadîtu*, le mot fait image, car *nadîtu* s'emploie pour désigner un champ en friche, donc *improductif* (*eqlu ša nadîti* ; le mot est ici au génitif). LANDSBERGER lit *nadîtu*, dans ZA, XLI (1933), 229-230.

(6) *Code*, art. 180, 181 et 110.

(7) *Gâgûm=bît kilûlum* : maison de la clôture, de la réclusion.

(8) THUREAU-DANGIN, dans RA, VIII, 94.

(9) LANDSBERGER, *l. c.* ; KOSCHAKER, *l. c.*, 194-195. K. estime (p. 224, n. 4 *in*, p. 120), avec LANDSBERGER, que les *nadîtu* n'avaient pas d'enfants parce qu'elles étaient artificiellement stériles ; voir spécialement p. 226-229.

(10) *Code*, art. 137, 140-148.

(11) *Code*, art. 183.

(12) Sur toute cette question, voir ZA, *l. c.*

(13) KOSCHAKER (ouvrage cité ci-dessus), 120-122.

Une lettre (1) qui, d'après la graphie, paraît bien être de la 1re dynastie, fait mention d'un certain Awêl-dIm qui est préposé au cloître comme juge spécial des *nadîtu* (2). On connaît un autre juge chargé spécialement des mêmes fonctions (3).

ARTICLE V

En Egypte, sous le Moyen Empire depuis la fin du 3e millénaire jusqu'à 1580*

L'accession de la plèbe aux droits religieux

Les rois de la ve dynastie (4) étaient sous la tutelle des *prêtres du dieu R'e d'Héliopolis* ; aussi l'Egypte se couvrit-elle de temples du soleil ; ceux de la vie dynastie renoncèrent aux pyramides colossales, dans lesquelles aucune écriture ne parlait des dieux, et les remplacèrent par de plus petites, chargées de longs textes où l'on prie Osiris et R'e et où on leur commande, tour à tour, de faire du roi leur égal après la mort.

Les gens cultivés s'intéressèrent, comme les prêtres, aux problèmes religieux, politiques, sociaux. Le résultat de leurs réflexions ne fut pas favorable au dogme de la royauté divine. L'ascendant du clergé entraîna la multiplication des temples et, par suite, de leurs ministres. Le roi leur donna des terres et appauvrit d'autant son domaine (5). Une oligarchie sacrée se constitua, initiée par profession aux rites religieux, et gérante, puis propriétaire des « champs du dieu » exempte de charges.

Vers la même époque, les nomarques se détachaient aussi de la Cour. En Haute Egypte plus particulièrement, des familles puissantes,

(1) Traduite par P. Kraus, *Altbab. Briefe*, II, 85-86.
(2) VS, xvi, 62, 9-10.
(3) Waterman, n° 22, 10 (à compléter avec l'enveloppe). Nous avons rencontré des pa sal. me à l'époque sumérienne. Nous pouvons en citer encore maintenant : VS, xiii, 34, Rs 10 ; Waterman, 35, Rev. 10. Notons aussi pa **gá-gi-a** (VS, xiii, 82, Rs. 4 ; 90 *a*, Rs. 15). Avaient-ils les mêmes fonctions que les officiers cités ci-dessus ? On ne saurait le dire.
(4) Dans ce premier paragraphe, nous résumons A. Moret — et souvent même nous empruntons ses expressions — : *L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire*, (dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Champollion* (1922), 331-360.
(5) *Id.*, *l. c.*, 338 s.

issues peut-être de « petit-fils » de pharaons, apparaissent dans les nomes ; et chacune a sa « ville » : Assuan, Edfu, Abydos, Siut et d'autres. Ces provinciaux ont obtenu, eux aussi, des chartes d'immunités (1). Il a fallu leur accorder également des nécropoles, non plus autour de la pyramide royale, mais chez eux ; et des rites qui, après la mort, font revivre non plus seulement dans la nécropole, suivant la conception osirienne, mais au ciel, suivant la théologie d'Héliopolis (2). La multiplication des monuments religieux ou funéraires a augmenté énormément la classe des artistes, des artisans, des ouvriers et des commerçants. Cette population ouvrière et les laboureurs réclameront bientôt des droits politiques et religieux.

La VIe dynastie sombra dans l'anarchie ; la VIIe ne fut guère qu'un fantôme ; la VIIIe se montra impuissante. Une période nouvelle commença avec les IXe et Xe. Les pharaons, fixés maintenant à Hérakléopolis, ne régnaient plus que depuis la Mer jusqu'à Abydos ; encore la partie orientale du Delta était-elle occupée par des Asiatiques. Dans le Sud, s'étaient groupées, autour de Thèbes, des principautés féodales. Vers 2060, les rois étaient définitivement vaincus par les Intef et les Mentu-hetep de Thèbes. Pendant deux siècles, l'autorité s'était émiettée, le domaine royal avait disparu, les droits religieux et civils avaient passé à qui avait voulu les prendre. D'où l'anarchie, l'insécurité, le désarroi moral et le scepticisme. Mais, d'autre part, grâce au pillage des temples, des palais, des offices royaux, les plébéiens mirent la main sur les secrets de la religion, de la magie et de l'administration (3).

Or, les penseurs de l'époque attendaient le salut du retour de rois forts et paternels, qui rendraient au pays l'ordre et la justice. On disait du roi réformateur qu'on désirait :

« *C'est le pasteur de tous les hommes*. Point de mal en son cœur... Le zèle est en son cœur... » (4) « Un roi viendra du Sud, dont le nom est Ameni. Il offrira l'expiation aux dieux Horus et Seth avec ce qu'ils aiment... Le peuple de ce temps-là se réjouira. Cette homme de noble naissance se fera un renom éternel. Ceux qui ruminent le mal, qui méditent la rebellion soumettront leurs machinations par crainte de lui » (5).

Le sauveur fut Amenemhat Ier qui, vers 2000, fonda la XIIe dynastie. Lui et ses successeurs, après une lutte opiniâtre contre les

(1) Détails, *id.*, *l. c.*, 339.
(2) Textes dans Moret, *l. c.*, 339-340.
(3) Textes, *l. c.*, 344-346 ; et voir, plus loin, *Morale*, p. 255.
(4) *Admonitions d'un sage*, X, 11 ; voir notre *Milieu*, t. II, 149-151.
(5) *L. c.*, p. 348 ; voir *Milieu*, II, 145-148.

ennemis de l'intérieur et de l'extérieur, rétablirent l'autorité royale, mais en fondant un ordre nouveau : *chacun, sans distinction de naissance ou de fortune, fut jugé digne de participer aux rites religieux et de remplir, selon sa capacité et son zèle, un rôle politique ou religieux.*

Tous les morts, quelle que soit leur condition sociale (1), *deviennent maintenant des Osiris justifiés, m'ḫrw.* Ils reçoivent, pour l'autre monde, des vêtements, des coiffures, des armes, des ustensiles analogues à ceux du dieu Osiris et, par conséquent, pareils à ceux du roi.

Les textes rituels, *réservés jadis aux seuls pharaons sont, depuis la* XIe *dynastie, écrits sur les* cercueils *des simples particuliers aussi bien que sur ceux des rois et des grands.* Des formules nouvelles se mêlent aux anciennes. L'homme est identifié avec les dieux suprêmes R'e et Tum, et il habite les étoiles avec les dieux.

Une des conséquences de cette invasion du paradis par la plèbe fut *l'installation au ciel du dieu des nécropoles plébéiennes, Osiris.* Désormais, il est sur le pied d'égalité avec R'e, le dieu de la famille royale.

A partir du Moyen Empire, la « fabrication en série » du *Livre des Morts* permet à chacun d'acquérir à peu de frais les rituels nécessaires. On les dépose dans le cercueil même, si bien qu'il n'est plus nécessaire que le tombeau soit décoré de peintures et de textes.

De l'état de l'Egypte à l'époque des Hyksos (2) nous ne savons à peu près rien ; mais, à peine ces usurpateurs sont-ils chassés que nous nous trouvons en présence de conditions nouvelles qui exercent leur influence sur toutes les formes de la vie et, en particulier, sur la Religion. Une grande famille thébaine a refait l'unité dans la paix ; mais l'ancien ordre de choses n'existe plus. Le système féodal a disparu à peu près entièrement. Il est remplacé par une administration confiée à un corps d'officiers supérieurs et subalternes contrôlés par le roi.

Les Hyksos s'étaient bornés à honorer leur dieu Suteḫ et s'étaient peu souciés du culte de leurs sujets. Les pharaons du Nouvel Empire témoigneront du plus grand zèle pour restaurer, bâtir, embellir les temples des dieux d'Egypte (3).

A l'origine, le culte funéraire et l'au-delà étaient, semble-t-il, le privilège exclusif des pharaons. Vers la fin de l'Ancien Empire et sous le Moyen Empire, ce privilège, nous venons de le voir, fut

(1) Voir, plus loin : *Morale*, p. 255.
(2) Voir BREASTED, dans *Cambridge Anc. Hist.*, t. II, ch. IX.
(3) BILABEL, p. 19.

communiqué aux chefs locaux et aux officiers subalternes. L'évolution s'achèvera sous la XVIIIe dynastie par la « démocratisation de l'osirisme (1) » : Osiris deviendra le dieu des morts par excellence.

La Morale

Lorsque les ténèbres qui suivirent l'âge des Pyramides se furent dissipées, et qu'après un siècle et demi on atteignit au point culminant de l'âge féodal, avec la XIIe dynastie, vers 2000 avant Jésus-Christ, les Egyptiens réfléchirent à la lutte de leurs ancêtres avec la mort, lutte que leur rappelaient les monumentales pyramides s'échelonnant au cours de 1500 ans. Il est bien vrai que les 500 premières années de cette lutte étaient représentées par les tombes d'Abydos ; sans doute, cet âge-là se perdait dans la nuit des temps : la ligne des gigantesques pyramides était là, debout comme un rempart contre la mort ! Mais tout cela était silencieux et ensablé depuis des siècles ; les architectes avaient disparu avec leurs dessins, disparus aussi les prêtres avec leur antique théologie. Les hommes d'autrefois avaient cru que, par la seule force matérielle, ils pouvaient conquérir l'immortalité ; et ils étaient dans l'oubli ! De là, quelque scepticisme avant la lettre. Ces sentiments sont exprimés dans une poésie qui fut gravée au tombeau d'un des rois Intef, de la XIIe dynastie (2) :

Les corps s'en vont,
et d'autres restent,
depuis le temps des ancêtres.
Les dieux (3) qui existaient jadis
reposent dans leurs pyramides ;
les nobles, et les glorieux aussi,
sont ensevelis dans leurs tombeaux.

Ceux qui ont bâti leurs temples (funéraires),
leur place n'existe plus.
Qu'a-t-on fait d'eux ?
J'ai entendu les paroles d'Imhetep et de Hardetep (4)

(1) Sur les oblations et fondations pour le culte des morts, voir, en dernier lieu, Erman, *Relig.*, 253 et s.

(2) Editée par W.-M. Mueller, *Die Liebespoesie der alten Aegypter*, p. 29 ; Pl. 16-17. Nous citons presque textuellement, la trad. de A. Moret, *Le Nil*, 260.

(3) C'est-à-dire *les rois défunts*.

(4) Imhetep était grand vizir et architecte en chef, sous le roi Djoser, de la IIIe dynastie. Hardetep était prince royal, fils de Hufu de Gizeh ; son nom rappelait la plus grande pyramide. Il vivait environ un siècle après Imhetep. Note de Breasted, *Develop.*, 182.

dont on célèbre les sentences.
Où sont maintenant leurs places ?
Leurs murs sont détruits,
leurs places n'existent plus,
comme si elles n'avaient jamais existé (1).

Personne ne revient de là-bas :
qui pourrait nous dire ce qu'il en est ?
qui nous dirait ce dont ils ont besoin
pour tranquilliser nos cœurs,
jusqu'au moment où nous irons aussi
là où ils sont allés ?

Donc sois joyeux,
suis ton désir tant que tu vis.....

Fais ce dont tu as besoin sur terre
et ne trouble pas ton cœur,
jusqu'à se que vienne pour toi le jour de la lamentation.
Le dieu au cœur tranquille (2) n'entend pas la lamentation,
et les plaintes ne peuvent sauver personne dans le tombeau.

Vois, fais un jour heureux !
Ne sois pas en souci !
Vois, personne n'emporte avec soi ses biens.
Vois, personne ne revient, qui est parti.

Désenchantement et démoralisation. Il n'y a plus qu'à vivre dans l'oubli du chagrin et à s'adonner au plaisir. C'est ce que nous lisons dans le *Dialogue d'un Egyptien avec son esprit* (3). L'homme trouve que la vie est atroce ; il explique à son esprit qu'il vaut mieux mourir : « Est-ce donc un malheur que mourir ? La vie, c'est une « évolution. Vois les arbres, ils tombent. Passe donc sur mes péchés « et tranquillise le malheureux. Thot me jugera. Khonsu me défendra « et R'e écoutera ma parole. »

Mais l'esprit a moins de confiance que le corps dans la vie éternelle. Il répond : « Si tu penses à la sépulture, c'est un deuil pour « le cœur ; c'est ce qui amène les larmes en troublant l'homme... « Jamais tu ne monteras plus au ciel pour voir R'e, le soleil des dieux... « Ceux qu'on a taillés dans le granit rose, pour qui on a construit « les chambres dans la Pyramide, qui ont réalisé des œuvres de beauté, « les constructeurs qui sont devenus des dieux — leurs tables d'of« frandes sont vides comme celles d'abandonnés, morts sur la grève « (du fleuve), sans survivants (pour assurer leur culte)... Ecoute-moi

(1) Combien c'était vrai ! Voir Erman, *Relig.*, 258 et 259.
(2) Osiris.
(3) Erman, *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seeles*, 1896 ; cf. *Literatur*, 122 ; A. Moret, *Le Nil*, 259 s., dont nous citons la traduction.

« donc, car il est bon pour l'homme d'écouter : laisse-toi aller à suivre « le jour heureux et oublie le souci... »

L'homme répond, en protestant qu'il ne sait plus à qui se confier :

A qui parlerai-je, aujourd'hui ?
Les hommes sont violents.
Tout homme prend le bien de son frère.

A qui parlerai-je, aujourd'hui ?
La gentillesse disparaît ;
la violence monte sur tout le monde.....

A qui parlerai-je, aujourd'hui ?
Il n'y a plus de juste ;
la terre est livrée aux pécheurs.

Mais l'esprit ne tombe pas dans le désespoir (1). Il accepte la mort qui le réunira à son corps, dans le repos éternel, loin des pervers. « Celui qui est là-bas (dans l'Hadès) montera dans la barque « solaire... Celui qui est là-bas sera un sage à qui l'on ne refuse rien « et dont chaque parole montera comme une prière à R'e (2). »

L'auteur des *Admonitions d'un sage* (3) met en scène un vieux roi, tranquille dans son palais, alors que le pays est plongé dans l'anarchie. Un vieux sage, Ipw-wer, entre au palais et révèle au roi la vérité : « ... Les chasseurs préparent la bataille... Un homme re- « garde son fils comme un ennemi... L'homme va au labour avec « son bouclier... La violence est partout... Les nomes sont dévastés... » Les archives sont au pillage. « Voyez ! Depuis longtemps dans le passé, n'étaient point advenues choses pareilles... On viole les tom- « beaux. » C'est l'avènement de la démocratie : « Celui qui ne possé- « dait rien est maintenant maître de richesses à monceaux... Les plébéiens du pays sont devenus riches et le riche est devenu quelqu'un qui n'a rien. »

Et le sage ne ménage pas le vieux roi, (on songe à l'énergie du *Tu es ille vir* ! de Nathan à David) : « Il n'y a pas de pilote en leur temps. Où est-il donc aujourd'hui ? Est-ce qu'il dort ? On ne voit pas sa puissance (4). »

Pourtant le sage a le pressentiment d'une restauration possible de la société ; et l'agent en sera un roi juste (5). On sent émerger un

(1) Voir Paul Humbert, *Sources égypt. de la Littérat. sapient. d'Israël*, p. 13.
(2) D'après Erman, *Gespräch*, p. 71-73.
(3) Voir notre *Milieu*, t. II, 149-151.
(4) xii, 1-6.
(5) Il s'agit de R'e, d'après M.-A. Moret, *Le Nil*, 267.

idéalisme social (1) qui fait songer à certains traits du Messianisme des Prophètes. « On dit (de ce roi) : C'est le Pasteur de tout le monde. « Point de mal en son cœur... Le zèle est dans son cœur... »

La Morale et la « Question sociale »

Il semble (2) que ce qui avait fait éclore ces sentiments d'amertume, c'était l'état de trouble où se trouvait l'Egypte à partir de la IXe dynastie et la décadence irrémédiable (3) de la royauté memphite.

Sous le Moyen-Empire (4), les rois thébains rendirent au pays l'ordre et la prospérité (5). Ils élargirent leur conception du gouvernement, assouplirent les cadres de l'Administration, élaborèrent un statut social nouveau, créèrent des lois ; « en un mot, ils fondèrent des institutions royales sur des principes qui resteront ceux du Nouvel Empire : diminution des privilèges de classes, admission de tous aux droits civils et religieux, extension de la justice à toute la société nivelée sous l'égide du pharaon ». Les rois du Moyen Empire, ceux de la XIIe dynastie plus particulièrement, furent des sauveurs et des réformateurs.

Les troubles passés fournirent un thème inépuisable à la réflexion et à la critique. De là, toute une floraison de contes populaires, d'écrits dialogués, de traités qui sont comme des examens de conscience, des exposés de morale politico-sociale. L'impulsion part de la Cour qui prodigue les *Enseignements* (6), expose doctrines et méthodes de gouvernement, et discute les problèmes sociaux (7).

Le roi Merikar'e a reçu un enseignement qu'à son tour il transmet

(1) Breasted, *Develop.*, 215.

(2) Moret, *l. c.*, 251 s.

(3) « On la constate dans les ravages matériels qu'ont subis les monuments de l'âge memphite : violation des caveaux dans les Pyramides, destruction des temples royaux qui y étaient annexés, mutilation des statues royales, abandon des sanctuaires de R'e et des temples royaux funéraires de la Ve dynastie ; on la constate aussi dans le démembrement de l'Egypte, entre la IXe et la XIe dynasties » Moret, *l. c.*, 270.

(4) XIe-XIIIe dynasties thébaines, 2160-1660.

(5) Cf. Moret, *l. c.*, 269 suiv.

(6) Par ex., Enseignements (*sebaiwt*) de Meri-ka-R'e ; Enseignements d'Amenemhet Ier.

(7) Les statues des rois de ce temps portent la trace de cet effort de la pensée : la physionomie est intelligente, parfois anxieuse, amèrement creusée par le souci des affaires publiques, en contraste frappant avec les figures placides, majestueuses des pharaons de l'Ancien Empire qui ne connaissaient pas de limites à leur autorité. Moret, *l. c.*

ainsi : Nul ne doit, sur terre, ni tuer, ni agir contrairement à la justice, car il rendra compte de ses actions. En effet, après la mort :

« ..... l'âme va vers la place de ceux qui la connaissent et ne s'écarte pas de ses chemins d'hier ; aucune magie ne l'arrête ; elle parvient vers ceux qui lui donnent l'eau (du bon accueil). Les magistrats divins qui jugent l'opprimé, tu sais qu'ils ne sont pas doux, en ce jour où l'on juge le malheureux, à l'heure d'appliquer la loi. Malheur si l'accusateur est bien informé ! Ne te fie pas à l'étendue des années ; ils voient la durée (d'une vie) en un instant. L'homme subsiste, après l'abordage (à l'autre rive) ; ses actions sont entassées à côté de lui. C'est l'Eternité, certes (qui attend) celui qui est là ; c'est un fou, celui qui méprise cela. Mais celui qui y arrive sans avoir commis de péchés, il existera là-bas, comme un dieu, marchant librement comme les seigneurs de l'Eternité (1)... La vie sur terre s'écoule (vite) ; elle n'est pas longue... La possession de milliers d'hommes n'avantage pas le seigneur des Deux-Terres. (L'homme vertueux) vivra à jamais. Celui qui passe avec Osiris s'en va (à l'autre vie) ; mais celui qui est complaisant pour lui-même est anéanti..... » (2)

« L'application de cette morale amène, dans la société du Moyen Empire, une *égalité religieuse* vraiment *démocratique*. Depuis la xiie dynastie, les morts de n'importe quelle catégorie sociale sont momifiés comme l'était le roi, sur le modèle d'Osiris ; tous les défunts reçoivent, en outre, comme équipement de l'autre monde, les vêtements, les couronnes, les coiffures, les armes des dieux et des rois. Les robes sont, nous dit-on, en étoffe « royale » ; les colliers, bracelets, periscélides, dont on pare les cadavres, sont appelés parures des dieux et des pharaons...

Jadis, les textes rituels gravés dans les Pyramides étaient destinés aux seuls pharaons. Depuis la xie dynastie, leur usage se généralise et les simples particuliers les font peindre sur les parois de leurs cercueils » (3).

Tout homme de toute condition prend sur son monument funéraire l'appellation de « Osiris justifié, *m'' ḫerw* ». Or, d'une part, Osiris est roi ; d'autre part, le pharaon régnant, c'est Osiris sur terre et après la mort ; qui dit Osiris dit donc pharaon. Tout mort osirien devient donc un pharaon dans l'autre monde (4). »

Maintenant les paysans peuvent demander justice et adresser des plaintes au roi. Voici un exemple. Un paysan allait au marché, poussant devant lui ses ânes chargés de produits divers. Un autre paysan qui travaillait au compte du majordome royal, persuadé

(1) § 12-13.
(2) § 19. Traduction Moret, *l. c.*, 297.
(3) Moret, *l. c.*, 298.
(4) *L. c.*, 297.

que sa situation le mettrait à l'abri des lois, rosse le premier et lui vole ses ânes. La réclamation du volé forme les *Plaintes du Paysan.*

Dans ce récit qui remonte au Moyen Empire, on lit, par exemple : « ô mon Maître..., réprime le vol, protège les misères... prends garde que l'Eternel approche (et rappelle-toi la parole) : « *c'est la vie que de faire la justice* »... (Agis) conformément à cette parole excellente qui est sortie de la bouche de R'e lui-même : « *Dis la justice* ; *fais la justice, parce que la justice est puissante,* parce qu'elle est grande, parce qu'elle est durable et parce qu'elle conduit à la béatitude... (1) »

La question sociale s'était posée. Entre la XIIIe et la XVIIIe dynasties, la société égyptienne s'orienta vers des buts nouveaux. Désormais, ce ne sera plus le roi seul qui constituera l'Etat ; l'Etat, ce sera la population entière ; tous ses membres : nobles, prêtres, plébéiens des villes et des campagnes seront appelés aux bénéfices, mais aussi aux charges, dans le magnifique domaine créé par le Nil et le Soleil (2).

(1) Trad. MORET, *l. c.*, 329.

(2) Il faudrait citer ici les papyrus de Kahun et les textes du tombeau de Reḫmara. Voir le résumé de M. MORET, *l. c.*, 307-308, et 330-334.

DEUXIÈME PARTIE

DEPUIS LES TEMPS MOSAÏQUES JUSQU'A LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE

Comme dans les volumes précédents, nous entendons par *temps mosaïques* l'époque à laquelle la tradition biblique paraît reporter l'Exode d'Israël sous la conduite de son grand chef et législateur, Moïse.

Il n'est pas arbitraire de parler d'*époque*, puisque l'accord n'est pas encore fait sur la date qu'il faut attribuer à l'événement et que les opinions varient entre ces deux termes extrêmes, 1440* et 1240*, c'est-à-dire entre le règne de Thutmès III et celui de Mer-n-Ptah. Nous étendons notre exposé jusque vers la fin de la période des *Juges* d'Israël.

Au point de vue religieux, des événements importants et divers caractérisent ces quelques siècles, surtout en Egypte, au pays de Canaan et chez les Ḫittites.

CHAPITRE III

LE PROCHE-ORIENT

depuis l'Anatolie jusqu'à l'Arabie inclusivement et de la Méditerranée jusqu'à l'Euphrate exclusivement, du XIVe au XIIe siècles environ.

Plus d'une fois, nous citerons des faits antérieurs ou postérieurs à cette période, parce que, détachés et placés ailleurs, ils ne retiendraient peut-être pas suffisamment l'attention. Nous utiliserons les textes de Ras Šamra d'après les principales études publiées, mais en faisant, — à l'exemple de leurs auteurs — toutes les réserves qui s'imposent relativement à *l'interprétation* ou même à la *traduction* quelquefois.

ARTICLE PREMIER

Sous les Cassites

Les événements historiques qui s'accomplirent au temps des Cassites sont encore mal connus (1). Rappelons simplement ici un des faits les plus frappants : la diffusion du babylonien devenu langue de la diplomatie dans tout le Proche-Orient.

Le Panthéon

Sous la domination des Cassites, qui étaient des usurpateurs, des étrangers, il ne paraît pas que la religion traditionnelle ait été sérieusement troublée, soit dans ses rites, soit dans les convictions populaires, soit dans les conceptions théoriques. Seulement, comme on

(1) Voir t. I, 33-35 ; t. II, 170 et s.

pouvait s'y attendre, quelques dieux jusque-là inconnus pénètrent au panthéon, tels ^{d}Šugab (1) identifié avec ^{d}Nergal, ^{d}Šipak le ^{d}Marduk des Cassites, ^{d}Ḫarbe qui était leur ^{d}En-lil, et ^{d}Ḫala leur ^{d}Gula (2). ^{d}Kamulla correspond à ^{d}Ea (3). Deux dieux, ^{d}Saḫ et ^{d}Šurias correspondent à ^{d}Šamaš, ^{d}Ubriaš et ^{d}Ḫudḫa à ^{d}Adad (4), ^{d}Maruttaš et ^{d}Gidar à ^{d}Nin-urta ; ^{d}Mirizir correspond à ^{d}Ištar.

Mlk

Mlk était le dieu national des Ammonites. Dans la Bible, ce mot est écrit avec la finale *-om* (5) : Milkom (6).

A l'époque d'Agadé, il figurait dans le nom théophore : **Šum**-^{d}*Malik* (7), c'est-à-dire, probablement : « Œuvre-de-^{d}Malik ». Sous la 1re dynastie de Babylone, une lettre fournit le nom ouest-sémitique du Sutéen *Mi-il-ki-lu-ilâ* : « Milk-est-vraiment-dieu (8) ». Dans les lettres d'El-Amarna, un roitelet de Jérusalem dénonce au pharaon les ruines faites par I-li-Mil-ku (9), et le nom est écrit une fois avec l'idéogramme de Milku, **lugal** (10). On peut citer le roitelet de Tyr dont le nom est écrit A-bi-**lugal** (11). Le nom de Mil-ki-ili (12), écrit quelquefois Mil-ki-lum (13), reparaît souvent, tantôt comme un

(1) Scheil, *Text. élam.-sémit*, I, 91.

(2) *L. c.*, p. 112.

(3) Un roi de la dynastie de la mer contemporain du 12e et 13e rois Cassites s'appelait Ea-gâmil (1525-1517). Il semble bien que la ville principale du *Pays de la mer* fût Dûr-Ea et que, par conséquent, le principal dieu de cette ville fût Ea. Au XIe siècle, un roi de la seconde dynastie de la mer s'appellera Ea-mukîn-šumi (Cf. Dougherty, *Sealand...* p. 175).

Notons que dans le mot Dûr-Ea, l'idéogramme de Ea peut se dire ^{d}*En-lil* et ^{d}*Nin-urta* (Br. 10036-10038) ; mais voir King, *Chronicles...*, II, 24, n. 2.

(4) Il semble que ^{d}Adad soit plus honoré, sous cette dynastie. Sans doute Agum-Kakrime ne le nomme pas dans sa longue inscription, mais plus souvent que sous la dynastie précédente, les gens donnent son nom à leurs enfants (cf. Clay, *Person. names... Cassite Période, passim.*) et Adad-šum-iddin, Adad-šum-uṣur sont deux noms de rois cassites. En outre, dans un texte rapportant des événements qui se passèrent sous le règne de l'un des deux, à la suite de la triade connue, Anu, ^{d}En-lil, ^{d}Enki-Ea, en figure une autre ainsi constituée : ^{d}Sin, ^{d}Šamaš, ^{d}Adad. (BA, II, 201, col. II, 14-15).

(5) Telle est l'opinion commune. Quelques-uns avaient considéré *om* comme équivalent de *'am*, avec disparition de la gutturale.

(6) I, *Reg.*, XI, 5. 33 ; II, *Reg.*, XXIII, 13.

(7) Dhorme, dans *Beitr. z. sem. Sprachwiss.*, VI, 3, 80 ; Thureau-Dangin, *Inv. Tello*, I, 314 (non autogr. ; lire *-lik*, au lieu de *-ur.*). Sur un sceau de Šarkališarri, ISA, 234 *g.*

(8) VS, XVI, 10, 5. Cf. Kraus, *Altbab. Briefe*, p. 18.

(9) *El-Am.*, 286, 36.

(10) *Id.*, n° 151-45.

(11) *L. c.*, *l.* 2.

(12) *Id.*, 249, 6 ; 254, 29 ; 267, 4 ; 268, 3 ; 269, 4 ; 270, 4 ; 271, 4 ; 273, 24 ; 290, 26.

(13) *Id.*, 250, 9. *Mil-ki-lim*, 250 *passim* ; 254, 27 ; 289, 5, 11, 25.

ennemi qu'on dénonce, tantôt comme un des correspondants du pharaon (1).

Parmi les noms théophores, ceux qui contiennent les éléments divins ^{d}Marduk, ^{d}Šamaš, ^{d}Sin, ^{d}Gula, ^{d}Nusku, ^{d}Dagan, ^{d}Ištar, avec ou sans déterminatif divin, paraissent être les plus nombreux (2).

Au cours de cette période, la place d'honneur revient toujours à la grande triade Anu, ^{d}En-lil, ^{d}En-ki, auxquels on ajoute quelquefois une quatrième déité. Les dieux Šuqamuna et Šumalia occupent une place prééminente. Le dieu serpent, Ṣir, est mis en relief et son image est un des symboles frappants des *kudurru*. Mais il ne semble pas qu'il y ait aucun ordre fixe dans les énumérations de dieux autres que ceux de la triade traditionnelle. Sur un *kudurru* du xive siècle (3), ^{d}Marduk est en tête ; la triade suit ; puis, on donne le groupe ^{d}Šul-pa-è, ^{d}Išḫara et ^{d}Aruru ; ensuite, ^{d}Sin, ^{d}Šamaš, ^{d}Ištar et ^{d}Adad ; ^{d}Girru et ^{d}Nusku, les deux déités cassites Šuqamuna et Šumalia ; enfin, ^{d}Ṣir, ^{d}Gù-silim, ^{d}Nergal, ^{d}Meš-lam-ta-è-a, ^{d}Nabû. Sur un *kudurru* du xiiie siècle, après Anu, ^{d}En-lil, ^{d}En-ki, ^{d}Nin-ḫur-sag (4), on trouve ^{d}Marduk, puis ^{d}Sin, ^{d}Nin-urta avec sa (5) parèdre ^{d}Gula et enfin, de nouveau, ^{d}En-lil. D'autres *kudurru* suivent un ordre différent (6).

Igigi et *Anunnaki*. On se demande encore ce que ces deux termes désignaient à l'origine. Les textes éveillent l'idée floue de quelque chose qui s'estompe et tend à s'évanouir. Aux temps sumériens, les Anunnaki désignaient l'ensemble des dieux (7) et ^{d}Sin-idinnam de Larsa appela ^{d}Babbar « le plus grand des Anunnaki (8) ».

Vers la fin de son Code (9), Ḫammurapi dit que les Anunnaki sont les « grands dieux des cieux et de la terre » ; mais, au commencement de ce document (10), il avait dit que Anu est « le roi des Anunnaki », et, un peu plus loin (11), il avait attribué à ^{d}Marduk le premier rang parmi les Igigi.

(1) Pour la nature du dieu, voir, plus loin.
(2) Voir Clay, *l. c.*, 162, 184, 200, 191, 168, 188, 169.
(3) Scheil, *l. c.*, 89-91.
(4) *Id.*, *ibid.*, 108-109.
(5) A l'époque cassite.
(6) Voir, par exemple, le texte de Weissbach, *Babyl. Miszell.*, n° 3, avec les remarques de Poebel, *Hist. Texts*, p. 25-26.
(7) Gudea, *Cyl.*, B, i, 21 et s.
(8) Dans ISA, 298.
(9) Rev. xxviii, 70-73.
(10) Col. i, 1-2.
(11) Col. i, 8-14.

En Assyrie, au XIVe siècle, Adad-nirâri parle de « tous les grands dieux, à savoir les Igigi du ciel et les Anunnaki de la terre (1). »

Ces textes font songer à une époque lointaine où dieux et esprits n'auraient pas été nettement distingués et où les deux termes, Igigi et Anunnaki, auraient désigné ce monde d'êtres mystérieux (2).

La chute d'après la tradition d'Eridu (3)

La victime de la chute s'appelle Adapa. Or *a-da-ap* signifie homme, d'après un texte inédit (4), et, d'autre part, Adapa est « la semence de l'humanité (5) ». Adapa serait donc l'homme primitif.

Il avait été créé par ^dÉ-a (6). Ce dieu des eaux, qui était en même temps le dieu de la sagesse, l'avait doué d'une vaste intelligence qui le rendait capable de révéler les formes de la terre (7) ; mais il ne lui avait pas donné l'immortalité. Adapa était observateur des ordres sacrés (8) ; il savait faire les onctions rituelles et aussi dresser et desservir la table-cultuelle des dieux.

Il se livrait à la pêche. Or, un jour, le vent du sud faisait rage ; Adapa tomba à la mer. Furieux, il brisa les ailes du vent qui désormais ne put plus souffler. C'était un crime. Anu cita Adapa à son tribunal. Mais ^dÉa, après l'avoir revêtu de vêtements de deuil (9), lui donna de sages conseils : arrivé au ciel d'Anu, il répondra aux deux dieux qui l'interrogeront sur son triste accoutrement, qu'il pleure deux dieux disparus de la terre, ^dTammuz et ^dGizzida. Ceux-ci, parce que c'est à eux qu'Adapa aura fait cette réponse, intercéderont pour lui. Et Anu lui offrira *des aliments et une boisson de mort.*

Or, quand les deux dieux eurent parlé en faveur d'Adapa, Anu

(1) IV, R², 39, Rev. 30-31.

(2) Voir Morris-Jastrow, *Die Religion Bab. u. An.*, I, 198-200.

(3) Eridu ; cf. *Adapa*, Fragm. Scheil, 5, 11, 12, 16. Analyse de la légende et quelques citations dans *Milieu bibl.*, t. II, 210-212.

(4) Signalé par Ebeling, *Tod und Leben*, n° 6, p. 27, note *a*.

(5) *Adapa*, Fragm. de copie *assyrienne*, l. 12 (Dans PSBA, 1894, 274, et Langdon, *Le poème sumérien*, 86-87).

(6) *Adapa*, Fragm. Scheil, 6.

(7) *L. c.*, l. 3, c'est-à-dire l'image divine réalisée par la terre (êtres et événements). — Adam connaissait *le nom* des « bêtes des champs et des oiseaux du ciel », c'est-à-dire leur nature. On sait que *le nom* exprime *la nature* d'un objet ; *l'image divine* des choses est leur nature, leur nom.

(8) *L. c.*, l. 9.

(9) Var. dans le fragment assyr. : « il le couvrit de furoncles... le rendit sale et le vêtit d'un équipement de pleureur. » Trad. Langdon, *l. c.*, 87.

comprit (1) que si cet homme avait pu dompter les éléments, il le devait à ^{d}É-a (2) et que s'il était entré en conflit avec les dieux, c'était par un effet de la sagesse que ^{d}É-a lui avait communiquée. Aussi Anu pardonna-t-il et offrit-il à Adapa l'immortalité. Mais l'homme refusa :

> ... De la nourriture de vie ils lui offrirent :
> il ne mangea pas.
> De l'eau de vie ils lui offrirent :
> il ne but pas (3).

C'est pourquoi il fut renvoyé sur la terre.

Pourquoi Adapa fut-il puni ? On ne saurait le dire. Il avait bien cassé les ailes du vent du sud, mais son créateur, ^{d}Éa, lui pardonna, puisqu'il lui suggéra le moyen d'obtenir aussi le pardon d'Anu. Le dieu suprême, comprenant que le pouvoir de dompter les éléments naturels lui avait été donné par le dieu de la sagesse, lui offrit — par pure bonté ? — le privilège de l'immortalité. Adapa se trouva alors dans une alternative sans issue : désobliger Anu en refusant le privilège, ou désobliger ^{d}É-a en lui désobéissant, puisque c'était lui désobéir que d'accepter la nourriture et la boisson offertes : nourriture et boisson *de mort*, d'après ^{d}Éa, nourriture et boisson *de vie*, d'après Anu.

Quoi qu'il en soit, *l'homme* avait été créé mortel par le dieu É-a. Par privilège, le dieu suprême de la triade divine lui offrait l'immortalité, l'homme « semence de l'humanité » la perdit. Toutefois, rappelons ici que la Mort fut considérée comme un démon, et son nom écrit avec déterminatif divin (4).

L'Hadès

Un texte raconte comment ^{d}Nergal en devint roi — et notons ici qu'un sceau d'époque cassite appelle ^{d}Nergal *fils d'Anu* (5), comme on avait fait déjà sous la 1re dynastie babylonienne.

Les dieux ayant organisé un banquet invitent leur sœur ^{d}Ereš-

(1) *Adapa*, Fragm. d'*el-Amarna*, Rev., l. 20-23, et Fragm. de copie *assyr.*, l. 4-6.

(2) *L. c.*

(3) *Adapa*, el-Am., Rev. 25-27. — M. Langdon nous paraît avoir suffisamment montré (*Poème sumérien*, p. 94, n. 1) que ce fragment *d'el-Amarna* représente en réalité une recension *cananéenne* de la légende assyro-babylonienne.

(4) VAT, 10057 encore inédit. Transcr., trad. et comment. par Ebeling, *Tod und Leben* (1931), p. 1-9. Voir, plus haut, *Démons*. Référ. à la Table-Lexique.

(5) Von der Osten, *Anc. Or. Seals*, n° 267.

kigal, la reine de l'Arallû, à envoyer un messager prendre sa part, puisqu'elle-même ne peut quitter sa demeure de ténèbres. dEreškigal députe Namtâru. A l'arrivée de ce messager, les dieux se lèvent, tous à l'exception de dNergal. dEreškigal, très irritée d'un tel affront, ordonne à Namtâru de lui amener le dieu qui l'a offensée, car elle veut le tuer.

Revenu devant les dieux, le messager expose l'objet de sa mission. Et dNergal doit s'exécuter et descendre à l'Arallû. Arrivé à la demeure de la déesse, il la saisit par les cheveux et la jette à bas de son trône pour lui trancher la tête. dEreškigal le supplie de ne pas la tuer, parce qu'elle a quelque chose à lui dire. dNergal écoute. D'une voix entrecoupée de sanglots, elle lui propose de devenir son époux et roi des Enfers :

Sois mon mari, je serai ta femme !
Je te donnerai la souveraineté de la grande terre !
Je mettrai en ta main la tablette de la science !
Sois mon seigneur, je serai ta dame (1) !

dNergal la prend, la baise, essuie ses larmes et devient roi de l'Arallû.

Dans son Code, Ḫammurapi conjurait dNergal de frapper « de son arme forte » quiconque abolirait ses lois (2).

Le Temple ; son influence

La copie néo-babylonienne (3) d'un document cassite se termine par ces mots : « Voilà ce qui est écrit sur un cylindre qui fait partie du collier de la déesse Uṣur-a-mat-su (4). Or le texte de ce cylindre nous apprend que Kaššû-bêl-zêri avait donné à la déesse — c'est-à-dire à son temple — une terre de 95 hectares environ appartenant au domaine public du « Pays de la Mer », dont il était Gouverneur. Le but de la donation était la prolongation de ses jours, la sauvegarde de sa race et de pouvoir passer son existence sain et sauf devant le roi.

Avant les Cassites, on mettait quelquefois sous la protection des dieux des édifices ou des propriétés ; mais, dans les textes connus jusqu'à ce jour, il ne s'agit pas de propriétés *privées* (5). A Baby-

(1) *Milieu bibl.*, t. II, 212-215.
(2) Verso, col. XXVII, 24 et s.
(3) Editée et étudiée par THUREAU-DANGIN, dans RA, XIX (1924), 86-87.
(4) Sur cette déité, voir notre note dans RA, XXXI (1934), 167-169,
(5) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 206, n. 2.

lone (1), sous les Cassites, après avoir rédigé un acte ou titre de propriété, on gravait un duplicata sur une stèle ou sur un galet ovoïde ; puis, on scellait l'acte authentique qu'on remettait à l'intéressé et le duplicata était déposé — du moins en certains cas — dans un temple, devant l'image des dieux protecteurs invoqués par le propriétaire (2). On se proposait sans doute d'assurer ainsi la publicité à l'acte, mais aussi de lui donner un caractère religieux. Or, plus d'une fois, il s'agit de propriétés *privées* (3). Sous forme de malédictions, ces stèles et ces galets, qui à l'origine étaient de réelles bornes de champs, étaient mis sous la spéciale sauvegarde des dieux. La précaution n'était pas inutile, à une époque où l'on croyait encore sincèrement à l'action des dieux et où, d'autre part, des étrangers ayant envahi, vaincu et occupé le pays (4), on pouvait craindre que la nouvelle répartition des terres n'entraînât des troubles.

Signalons ici une lettre dans laquelle on souhaite la paix à la ville et à « la maison des dieux (5) ».

Piété. — Les Babyloniens avaient rédigé des calendriers dont Sippar, Nippur, Babylone, Larsa, Ur, Uruk, Eridu, possédaient des copies. Or, sous le règne de Nazi-maruttas, les scribes colligèrent ces copies et en firent une sorte de résumé pour Aššur où on l'a retrouvé sur une tablette en huit colonnes. On y lit que la Fête du Nouvel An dure *seize* jours — à l'époque néo-babylonienne, elle ne durera que *onze* jours (6). On signale les mois « fastes » ou propices pour tels et tels travaux ; par exemple : on peut bâtir un palais en Ayar, Siwan, Ab, Elul, Tebêt, Šebaṭ, Adar ; le roi peut bâtir un temple ou restaurer un lieu saint en Šebaṭ et Adar seulement ; on peut prendre femme huit mois (7) de l'année — sont exclus ceux qui correspondent à peu près à juillet, août, décembre, janvier (8).

A en juger par les noms propres, on dirait que la piété *privée* est plus intime, c'est-à-dire qu'on trouve moins de noms théophores

(1) Tous les textes dont nous allons parler sont de provenance babylonienne. Ceux qu'on a trouvés à Suse y avaient été apportés de Babylone par les rois Elamites, comme des trophées de leur victoire. Cuq, *Etudes Droit babyl.*, 125.

(2) Sur ce point, voir Cuq, *l. c.*

(3) Voir *Milieu biblique*, *l. c.*, 205 et s.

(4) Cette dernière remarque est exacte d'une manière générale. Pour les détails et les nuances, voir Cuq, *l. c.*, 81-149.

(5) L. Legrain, *Hist. fragm.*, 100, n° 76.

(6) Voir, p. 424.

(7) Mais le 1er et le 3 de ces mois sont néfastes.

(8) On indique même deux mois de l'année (janvier et avril) néfastes pour les purgations. — Résumé de la tablette dont il s'agit dans ce paragraphe, dans S. Langdon, *Menologies*, 49-52.

invoquant ou louant tel ou tel des grands dieux. Par contre, les noms constitués avec l'élément *le dieu* ou *mon dieu* sont relativement nombreux (1).

ARTICLE II

Au pays de Canaan

Sur le territoire de Canaan — si l'on comprend dans ce terme la Philistie, la Palestine, la Phénicie, la Syrie (2) — dès les plus hautes époques, se rencontrent et même fusionnent, en des proportions inégales, toutes les croyances ou tous les cultes : suméro-akkadien, égyptien, arabe et méditerranéen. Citons ici, comme témoignage très expressif, le sceau d'A-ta-na-aḫ-ili (Pl. 46, fig. 153), roitelet de Ta'annak, au XVe ou XIVe siècle : le graveur a représenté le prince drapé dans le kaunakès *sumérien* en attitude d'adorant, debout devant son dieu, dNergal vêtu *à l'égyptienne* et tenant en main la ḫarpé *akkadienne* ; à côté on lit son nom écrit en caractères *cunéiformes*, et quelques hiéroglyphes *égyptiens* bien connus.

1. Le Panthéon

Le dieu Soleil. — A Byblos, au milieu du 3e millénaire, c'est-à-dire à l'époque et sous l'influence de la VIe dynastie égyptienne, on honorait ce dieu sous le nom de *R'e*, qu'on désignait par les formules *R'e du pays montagneux*, ou bien *R'e qui est sur le lac du pharaon* (3). On le représentait sous la forme d'un homme à tête de lion, coiffé du disque et des cornes (4).

'El. — Il semble bien que, au XIVe ou au XIIIe siècle, sinon plus tôt, 'El soit le dieu suprême (5), à Ras-Šamra ; peut-être même dans la Syrie du Nord tout entière (6).

(1) Voir Clay, *Personal Names of Cassite Periode*, p. 153-154.

(2) Voir *Milieu bibl.*, t. I, art. IV, B. — Sous ce même titre nous mettrons aussi quelques faits concernant les pays ḫittites, ḫurrites ou araméens. Voir, ci-dessus, *Epoque d'Agadé*, p. 117.

(3) Cf. *Kémi*, I, 86.

(4) P. Montet, *Byblos*, 288.

(5) Cf. Dussaud, dans RHR, CIV, 378 ; CV, 249 ; Dhorme, dans RB, 1931, 35, n. 2 ; J. A. Montgomery, dans JAOS LIII (1933), 97 et 103. Il semble que quelquefois il soit appelé *Šar-'El*, c'est-à-dire, si l'on traduit : *Taureau-'El*, au sens de *Puissant-'El*, sans doute. Parfois, on trouve *Šôr* tout court.

(6) Les textes de Ras-Šamra parlent du *pays* ou de la *terre de 'El tout entière* (Virlo-

Il est « roi, père des années (1) ». Il reçoit de la déesse 'Anat des témoignages d'adoration :

> Alors, elle se rendit vers 'El,
> celui qui mêle les fleuves dans le lit des Océans (2)...
> Devant 'El elle s'avança, elle se contint (?)
> elle se prosterna et l'honora (3).

Ce « vieux dieu », avec sa parèdre 'Elat et d'autres déités, habite au bord de la mer, dans *šad 'El*, la *plaine*, ou la *campagne* (4) de 'El. L'épopée dont nous avons cité quelques vers a pour objet le combat d'un jeune dieu, *Ba'al*, contre 'El. Celui-ci mobilise les *aquqim*, que les dieux ont créés avec des cornes, comme les taureaux, et avec la face semblable à celle de Ba'al lui-même.

On offre des victimes au dieu 'El (5). Etait-il, dès cette époque, un dieu solaire, ou ne fut-il considéré comme tel que plus tard ? On ne saurait le dire (6).

On trouve aussi ce dieu dans l'Arabie du Sud, *'Il* (7).

Le nom plus habituel pour désigner le dieu Soleil, comme le soleil lui-même, était *Šamaš* ou *Šemeš*. En Canaan, on trouve des traces de culte rendu à ce dieu dans les noms de localités Beyth-*Šemš*, 'Ayn-*Šemš*, « maison » ou « temple de Šemeš », « source » ou « point d'eau de Šemeš », et *Šemš*-Edom (8).

Il semble que le disque ailé, d'origine égyptienne, ait passé dans l'art de l'Asie antérieure à l'époque où Aménophis IV accomplissait sa révolution religieuse et où les rois de Ḫatti substituaient au vieux terme *labarna* celui de « Mon Soleil (9). »

A Ras-Šamra, la parèdre de 'El était *'Elat*. Un texte fournit le

LEAUD, dans *Syria*, XII, 195, l. 37 ; *b. 'arṣ El klh*). S'agit-il seulement du territoire de Ras-Šamra ? Les textes connus ne permettent pas de répondre avec certitude. GUSTAVS (*Personennamen von Tell Taannak*, 38 et s.) avait pensé que les textes de Kültepe attestaient l'existence de El, à l'époque de Tell Taannak ; JULIUS LEWY a montré que ces textes donnent l'élément AN, ou *el* abrégé de *i-li* = mon dieu (OLZ, 1929, 173).

(1) VIROLLEAUD, *l. c.*, XII, 195, I, 8-9 ; etc.

(2) *Thmtm*, donc duel : *les deux océans*, puisqu'on a ici un féminin *thmt* (+ *m*) — qui se rapproche plus de *tiâmtu* (d'où *Tiâmat*) que le *thm* hébraïque.

(3) *Id.*, *l. c.*, col. I, 20-22.

(4) Par opposition à ville, hébr. : *śâdeh*. Cela rappelle *'arṣ Ršph-m* de l'inscription de *Bostan eš-Šeḫ*, près de Sidon (COOKE, p. 401, l. 3).

(5) Un taureau et un agneau sans défaut ; *l. c.*, XII, 68 et 70 = n° 1, 2.

(6) Aux époques grecque et romaine, le fait est indéniable. Voir les témoignages dans ERS², 71 et s.

(7) HALEVY, n°s 144 et 150. Voir MONTGOMERY, *Arabia*... 153-154.

(8) Au nord de la Palestine ; mentionnée dans une liste de villes de Thutmès III, sous la forme *Š'-my-š' Y-tw-my*, et, dans le récit des campagnes d'Amenhotep II, sous la forme *Š-m-sw Y-tw-my*. BREASTED, *Anc. Rec.*, t. II, n° 783 ; cf. COOK, *Rel. anc. Palest.*, 112.

(9) L. DELAPORTE, *Revue hittite et asianique*, 1930-1931, p. 279.

vocable *'Ell Sedinm* ou *'Elat des Sidoniens* (1), qui accompagne 'Ašerat des Tyriens. En Arabie, on a *Ilâh* qui, avec l'article, donne *al-Ilâh* devenu *Allâh*, formation très ancienne, car, au N.-O. de l'Arabie, on trouve dans les inscriptions tamudéennes, le même nom écrit avec l'article dialectal *ha-* : *ha Ilâh* d'où *Hallâh* ; et, de même au IIIe siècle, au pays de Ṣafa.

Le dieu de l'orage. — Hadad est une « divinité formidable qui bouleverse le ciel par les fureurs de *la tempête* et ébranle la terre par *les grondements du tonnerre.* Mais il est aussi un dieu propice, car il dispense *la pluie vivifiante* sans laquelle tout languit, tout se meurt sous les rayons dévorants du soleil oriental (2). »

Depuis le XVIe ou le XVe siècle (3) avant notre ère, il y avait à Beisân un temple où il était adoré ; mais, là, on l'appelait *Mikal*, qui signifie à peu près le *Tout-Puissant.* Sur la stèle qui le représente on lit cette inscription :

Mikal (4), dieu de Betšan.
Fait pour Amen-m-opt, « *justifié* »
par son fils, Pa-R'e-m-heb.
Une royale offrande est faite à Mikal, dieu grand.
Qu'il te donne « *vie, santé, force* », provisions, faveurs, amour, d'aller sur le trône, d'atteindre la dignité en paix.... le favori de son dieu, l'architecte Amen-m-apt, « justifié » (Pl. 51, fig. 165).

L'image du dieu assis est traitée d'après la technique égyptienne. De la main droite, il tend la croix ansée à l'adorant ; il tient, de la main gauche, le sceptre de béatitude *waś*, attribut divin. Ce dieu ressemble fort à celui qui, à Tanis, recevait les abondantes libations de Ramsès II (fig. 37) : l'un et l'autre ont deux petites cornes au sommet du front, et, derrière, un très long ruban. Il y a pourtant, entre les deux, de sensibles différences de facture.

Celui de Tanis porte le nom de Suteẖ (5), fils de Nut — dieu

(1) Plus tard, elle sera supplantée par Astarté, semble-t-il, I, *Reg.*, XI, 5, 33 ; II, *Reg.*, XXIII, 13 ; *Inscr. d'Esmunazar*; *De dea syria*, 4.

(2) RB, XXXVII (1928), 534 (H. VINCENT). Souligné par nous.

(3) Cf. ALBRIGHT, dans *Annual of Americ. School Or. Res.*, XIII (1933), 88, 50.

(4) Ce nom, écrit par les Egyptiens avec une R, [hiéroglyphes], est connu par des inscriptions phéniciennes de Chypre où il figure à côté du dieu Reš̌eph. MALLON *in Syria*, IX (1928), 127 et H. VINCENT, *l. c.*

(5) La graphie du nom de ce dieu varia. On écrivit Stš, Stẖ (Suteẖ), St (lu Σηθ, Seth, Set, Sit). Le Seth de Basse Egypte, spécialement celui de Tanis, s'écrit toujours Suteh, sous le Nouvel Empire. MEYER, *Hist.*, p. 350. Voir P. MONTET, *Nouvelles fouilles de Tanis*, p. 31 et 166. C'est aussi probablement le même dieu que représente une statuette de bronze trouvée à *Minet El-Beida*, et une olive en pâte bleue découverte à *Ras Šamra* (Cf. SCHAEF-

asiatique, d'ailleurs, introduit dans le Panthéon égyptien à la suite des campagnes de Thoutmès III en Canaan, et qui ne fut vraiment populaire que sous Ramsès II (1). C'est le même nom « *Suteḫ, grand,*



Fig. 37.

puissant » ou Très-Puissant, qu'on lit sur une stèle semblable de Sarâbît el-Hâdim, au Sinaï, et qui remonte à la XIXe ou à la XXe dynastie (fig. 38). Or, malgré ses qualificatifs distinctifs, « grand, puissant », Suteḫ est Set (2) ; mais, à Beisân et au Sinaï, sa figure diffère de toutes celles qui sont authentiquement égyptiennes (3) ; par sa coiffure, par exemple, apparentée à la tiare des monarques assyriens, mais



Fig. 38.

FER, dans *Syria*, XIII (1932), 6-7), l'une et l'autre remontant probablement aux XVe-XIIIe siècles. (D'après le même savant, *l. c.*, p. 14).

(1) VINCENT, *l. c.*, 515, avec référ. à la n. 1. — Enumération des stèles et référ., *l. c.*, notes 2-5).

(2) Voir note 1.

(3) Détails dans RB, *l. c.*, 517 et s.

avec un galbe « syrien (1) » ; par les cornes en saillie, attribut divin qui, à partir d'une certaine époque, furent rabattues et, par multiples paires (2), encadrèrent la tiare conique. D'autre part, son type est celui que l'anthropologie appelle sémitique : dolicocéphalie, allongement du crâne, attache et profil du nez, développement épais des lèvres, traits anguleux, pommettes saillantes.

Mkl. — Mikal serait *celui qui a l'habitude de dominer*, car la racine du mot, YKL, avec ses dérivés, implique l'idée de puissance (3).



Fig. 39.

Dans l'inscription phénicienne de Kition, du IVe siècle avant Jésus-Christ, il sera question d'ouvriers faisant des piliers (4) de pierre du temple de *Mk*[*l*] (5). Dans d'autres inscriptions, par exemple celle d'Idalion (6), du IVe siècle avant Jésus-Christ également, ce nom suivra celui de *Rešeph*. D'autre part, sur divers monuments est représenté un dieu nommé *Rešpu* qui ressemble incontestablement au Mikal de Beisân (fig. 39). Or, à Beisân précisément, on a trouvé un cylindre de Ramsès II qui représente, à droite, le pharaon frappant de ses flèches *un bouclier fixé sur un pal*, idéogramme du mot *forteresse*, et, à gauche, le dieu Rešpu avec, sur le front, le « protome de gazelle » — à peine visible sur la figure — qui semble assister le pharaon dans son tir (Pl. 47). Or, on connaît une scène sur laquelle Seth (Noubti) enseigne à Thutmès III à tirer de l'arc (fig. 40).

(1) On entend par là « un art qui n'aurait aucun point de contact avec ceux de Phénécie, de Canaan proprement dit et de Moab. » Vincent, *l. c.*, 520.

(2) Les Hittites n'en admirent que deux et les profilèrent à la base de la tiare.

(3) On a proposé d'autres étymologies ; elles nous paraissent moins naturelles. Citons « Celui-qui-dévore », de *'kal* : « manger » ; « roi » ou *Milk*, avec une métathèse M. L. K. Cf. *Encyclop. Bibl.*, col. 3301 ; et Cook, *Relig. Anc. Palest.*, 129-130. — Le nom d'une fille de Saül, devenue femme de David (I *Sam.*, XVIII, 20, 27, etc.) מיכל, *Mikal*, reproduit exactement le nom de ce dieu.

(4) Peut-être des bétyles emblématiques. Vincent, *l. c.*, 539, note.

(5) Cooke, n° 20.

(6) *Id.*, n° 24.

Le mot *ba'al*, « seigneur », *dominus*, exprimait, pour les Egyptiens, l'idée de *divinité sémitique* ; aussi les scribes pharaoniques finirent-ils par admettre l'équation *Ba'al-Suteh*. *Suteh* aurait été le terme générique, *Mikal* un qualificatif ; et *Rešeph*, « l'éclair », aurait exprimé la nature ou la fonction spécifique du dieu.



Fig. 40.

Mikal aura donc été le Ba'al par excellence de Beisân, le Ba'al du ciel et, spécialement, le dieu de l'orage, sosie cananéen de l'Hadad araméen (1).

Kamoš. — Il est représenté pense-t-on (2), sous les traits de Seth, sur une stèle moabite, fort détériorée d'ailleurs, trouvée sur la rive d'un *wady* de l'Arnon, à *El-Balu'a*, (Pl. 38, fig. 126) un peu au Sud de Dibôn. S'il en est ainsi, ce serait un autre dieu moabite qui figurerait (3), sur la stèle de *Fuqu'a*, près du *djebel Šîḫân* (fig. 41) à brève distance d'El-Balu'a. Ces deux monuments révèlent des influences syncrétistes égyptiennes indéniables.

La déesse qui introduit le personnage — prince ou roi moabite — devant Kamoš, est sa parèdre Ištar (4).

Le monument d'El-Balu'a doit remonter vers la fin de la période comprise entre le XVIe siècle et les premières années du XIIIe (5).

A Ras-Šamra, *Ba'al* est le dieu de l'orage (6). Son nom est sou-

(1) Vincent, *l. c.*, 534. Cf. Dussaud, *R. Hist. Rel.*, CIV (1931), 372.

(2) Preuve que c'est bien ce dieu qui est représenté sur la stèle d'El-Balu'a, dans RB, XLI (1932), 430-434. Etude signée G. Horsfield et L. H. Vincent.

(3) Remarque de M. Dussaud, dans *Syria*, XIV (1933), 340. Avant la découverte d'El-Balu'a, on admettait que la stèle du *Djebel* Šiḫân représentait Kamoš.

(4) RB, *l. c.*, 432, 441.

(5) *L. c.*, 441-444.

(6) Dussaud, dans *R. Hist. Rel.*, CIV (1931), 362. Le dieu de l'orage ne figure pas sous le nom de Baal=Hadad, dans le poème des « dieux gracieux « de Ras Šamra, ce qui impliquerait que le dieu était étranger à l'habitat primitif des Phéniciens (*Id.*, *ibid.*, CVIII (1933),

vent associé à celui de 'Ašêrat-yâm (1). Il tonne (2) dans les nuages, il produit les éclairs, il dispense la pluie (3). Sur le site de Ras-Šamra, on a découvert la plus grande partie des fragments d'une stèle (4) en



FIG. 41.

24-25. — Quelquefois, le mot *ba'al* est employé au sens de *Seigneur*, c'est-à-dire dieu ; ainsi *ba'al* du temple ešmunien, *ba'al* du temple de Šedy, etc.; dix baals sont ainsi nommés dans un même texte (n° 14 de RB, XL, p. 49), et *ba'alat*, au sens de *dame* (*ibid.*, n° 33, 7-8 : dame du temple, *b, c, l, t b, t*).

(1) *Id.*, *ibid.*, CV, 256. P. DHORME, dans RB, XL (1931), 36 *in* 6, avec ses références.

(2) Littéral. : il donne sa voix dans les nuages, *w(i)tn ql.h b.erpt.* II, AB, IV-V, 70 (*Syria*, XII, 131) et *l. c.*, VII, 29 : il donne sa voix sainte, *ql.h qds B[l i]tn.* M. VIROLLEAUD rappelle dans son commentaire (*Syria*, *l. c.*, 140) *qôl natan*, en parlant de Yahweh, et (*El-Am*, 147, 13) : *nadânu rigma*.

(3) Eclairs, *brqm*, hébr. : בְּרָקִים ; pluie *mtr.* Notons la conjecture brillante de M. DUSSAUD (*l. c.*, CV, 256) : l'éclair de Ba'al-Hadad est comparé à une scie (*sr=scie*) avec laquelle le dieu abat les cèdres pour bâtir son temple.

(4) Une autre stèle de style composite représente sans doute le même dieu (*Syria*, XII, Pl. VIII et p. 12). Une troisième stèle d'une conservation exceptionnelle reproduit le même *ba'al*, la tête couverte d'un casque et du frontal d'où émergent deux cornes. A la ceinture,

grès rouge qui montre, en bas relief, un dieu (Pl. 47) semblable à celui de Beisân, mais d'une exécution technique supérieure. La dédicace, en hiéroglyphes égyptiens du XIVe-XIIIe siècles, porte (1) : *Au* (dieu) *Seth de Djapuna* (2), *en faveur du scribe royal et surveillant de la maison de l'argent* (c'est-à-dire du trésor) *Mami* (pi Maimi). Or, les caractères — attitude et attributs — sont ceux de Seth-Tešup. Cette stèle était probablement destinée au grand sanctuaire du temps de la domination égyptienne (3).

Il faut en dire autant d'une statuette représentant le dieu en marche, haut (4) de 22 centim., la main droite levée, la gauche portée en avant, la tête coiffée d'un haut bonnet ressemblant au *pšent* égyptien ou à la coiffure des rois ḫittites ; la poitrine enveloppée dans un corselet en argent — les membres sont recouverts du même métal sous forme de brassards et de jambières ; — le bras droit porte en outre un bracelet d'or (5).

En Palestine, le père d'un des mercenaires de David s'appelait Rimmôn (6). Dans la tribu de Benjamin, une roche s'appelait aussi Rimmôn (7) ; c'est peut-être la localité de ce nom qui se trouvait près de Gabaa (8). On connaît une autre localité de même nom dans la tribu de Siméon, au sud de la Palestine.

Le culte du taureau, animal symbolique de Hadad, sera installé dans le royaume d'Israël par Jéroboam, à Dan et à Beth-'El.

Il semble que ce soient les Amorrites qui, sous la 1re dynastie

retenant le pagne, s'accroche un poignard à fourreau recourbé. La main droite brandit une massue et la gauche tient une sorte d'arme dont une extrémité finit en fer de lance et l'autre s'épanouit en arborescences, stylisation de la foudre. La petite effigie placée devant le grand dieu représente peut-être un roi de Ras-Šamra du XIVe ou du XIIIe siècle (D'après Cl. F.-A. SCHAEFFER et Georg. CHANET, dans l'*Illustration* du 11-II-33, p. 182. (Pl. 47, fig. 155).

(1) *Syria*, XII (1931), 10 et 11 et Pl. VI.

(2) Le mot est précédé du déterminatif *région, district* (A Beisân, il est précédé, une fois, du déterminatif de *ville* et une fois de celui de *district, région*. Les textes de Ras-Šamra mentionnent Ṣpn = *Ba'al Ṣaphôn,* auquel on offre des sacrifices (DHORME, n°s 4 et 9, dans RB, XL). Voir THUREAU-DANGIN, dans *Syria*, 1932, 241 et DUSSAUD, dans RH, *Rel.*, 1933, 25 : Les Phéniciens ayant abordé le Liban par le sud, on s'explique qu'ils aient qualifié Hadad, qui y régnait, par l'épithète de Ṣaphon » (Nos lecteurs savent que *ṣaphôn* veut dire *nord*).

(3) *Syria*, XII, 10-13. Les inscriptions, statues, reliefs, trouvés dans le temple ont un caractère nettement égyptien (2e *campagne de Ras-Šamra*, tirage à part, p. 11).

(4) FRIEDRICH, *Ras Schamra*, p. 13 et Pl. 6, le compare à un relief trouvé en Egypte et conservé à Hildesheim.

(5) *Syria*, XII, p. 13.

(6) II, *Sam.*, IV, 2. *Rammanu* est un des noms de *Adad*.

(7) *Jug.*, XX, 45 et 47 ; XXI, 13.

(8) I *Sam.*, XIV, 2.

de Babylone surtout, ont introduit le culte de Hadad en Basse-Mésopotamie. Au IXe siècle, des rois d'Assyrie porteront son nom ; ce seront Šamši-^dAdad, ^dAdad-nirâri.

Dieu de la végétation. — Un dieu de Byblos s'appelait *Ḫaylau* (1). Les anciens se le représentaient sous la forme d'un arbre, plus exactement, sous la forme d'un sapin, AŠ, ou du moins ils le métamorphosaient en un sapin. C'était *Adonis* (2) avant la lettre.

A Ras-Šamra, on honorait un dieu *Môt*, que les textes trouvés sur ce site appellent « fils divin », *bn elm* (3) ; « en gros, il est le dieu des champs cultivés (4) » ; « esprit de la végétation, des céréales ; il supplante Aleyân à la saison chaude ».

En Mésopotamie, les Akkadiens employaient le mot NISABA pour désigner soit *les céréales*, soit *la déesse des céréales*. Il semble que Môt soit dans le même cas, lorsque le texte décrit ainsi la mise à mort rituelle du dieu — représenté par un épi de blé ou bien par une poignée d'épis ou une gerbe (5). — 'Anat, sœur d'Aleyân, réclama son frère à Môt ; puis, « elle saisit Môt, le fils divin,

avec la faucille elle le fendit,
avec le van elle le monda,
avec le feu elle le grilla,
avec le moulin (6) elle le moulut,
dans le champ elle le dispersa.
Son levain (7) elle mangea (8) :
à l'interdit (9) de sa part (de récolte) elle mit fin.

Ces opérations peuvent se résumer ainsi : 1° 'Anat saisit les céréales sur pied ; — 2° les coupe ; — 3° les monde ; — 4° les torréfie ; —

(1) Son pays était le pays de Gaû, c'est-à-dire qui contient le Gaû. C'est ce mot, *gaû*, que recouvre *Gaûas*, un des noms d'Adonis. (Opinion émise par le P. RONZEVALLE, *Venus lugens* et *Adonis Byblius*, p. 60, dans *Mélanges Université... Beyrouth*, XV (1930-1931), 198.

(2) MONTET, *Byblos*, 288. Pour l'époque grecque, voir, plus loin, p. 532.

(3) Par ex., col. II, 25, dans *Syria*, XII, 205.

(4) RH*Rel.*, CIV, 380, n. 2.

(5) *L. c.*, CV, 250, n. 1.

(6) *Avec deux meules* (duel). Donc : avec un moulin à bras.

(7) L'explication DUSSAUD *šeôr* : levain (au lieu de *še'êr*, akk. : *šêru* : viande) paraît assez naturelle. *Levain*, c'est-à-dire *le pain levé*, et non plus le *pain azyme* qu'elle mangeait tant que durait l'interdit.

(8) Les deux verbes des deux dernières lignes sont *à l'imparfait* précédé de *l(û)*, comme en akkadien.

(9) Pour ces deux dernières lignes, nous suivons la trad. DUSSAUD (R. H. *Rel.*, CIV, 388), bien que le sens ne soit pas absolument assuré. *Interdit* : '*asurim* : les choses interdites ; rac '*asar* : interdire ; d'où '*asereth* : fête ou temps pendant lequel les choses « profanes » sont interdites.

5° les moud avec un moulin à bras ; — 6° les répand dans le champ ; — 7° Alors, elle peut manger du *pain*, car l'interdit sur la récolte est levé (1).

La déesse ‘Anat vient donc de procéder au sacrifice du dieu et de restituer ainsi à la terre « l'esprit de la végétation des céréales sous une forme rajeunie, en même temps qu'elle a désécré la récolte pour en permettre la consommation... » Môt continue à régner sur la terre aride et desséchée, jusqu'à ce qu'il soit bousculé par Baal (2) lui-même, qui le forcera à regagner les enfers et rétablira, avec le retour des pluies, le règne d'Aleyan (3). »

Aleyân et Môt qui se succèdent personnifient, sous une forme anthropomorphique, la succession des saisons, de leurs éléments et de leurs effets. Dans la légende d'Aleyân, il est question de sangliers, mais ils sont ses compagnons (4).

Aleyân est fils de Baal, mais dans une dépendance très étroite vis-à-vis de son père : ses fonctions paraissent limitées aux rapports avec l'élément aqueux. Il régit (5) le cours des fleuves ; aussi ‘Anat peut-elle lui crier : « chasse Môt par le moyen des fleuves (6) ! »

Il règne sans conteste, à la saison des pluies (7). « Chevaucheur de nuées », il a, à sa disposition, « huit chevaucheurs de nuées (8) accompagnés de huit sangliers (9). » Il peut donc être considéré comme « l'esprit fertilisant que renferment les ondées, les sources et les fleuves, et qui se manifeste dans les herbes des prairies et la croissance des essences forestières (10). »

(1) Dussaud, *R. Hist. Rel.*, CIV, 390-391. Voir, *ibid.*, les rites analogues des Hébreux. Le 7° est contestable de même que la traduction.

(2) Hadad, d'après M. Dussaud.

(3) *L. c.*, 399-400, et *R. Hist. Rel.*, CV, 272.

(4) Voir un peu plus loin. La légende d'Adonis tué par un sanglier est donc tardive, comme l'a fait remarquer M. Dussaud, *R. H. Rel.*, CV, 268.

(5) Il est *ba'al* de la terre dont il fait sa demeure *z.b.l*, d'où il sort avec les flots qui s'épandent de sa source, et aussi *ba'al* des eaux, exactement de la « maison (des eaux) de la mer » *z.b.l y.m.*, M. Dussaud l'a comparé (*l. c.*, 262) au dieu sumérien En-ki (voir notre *Rel. sum.*, 45-48) » seigneur de la terre », qui est, en même temps, E'-a, « maison de l'eau ». Voir aussi *R. H. Rel.*, CIV, 384-385.

(6) Trad. Dussaud, *R. H. Rel.*, CV, 261.

(7) On lui dit : « Et toi, emporte tes nuées... tes pluies ». Virolleaud dans *Syria*, XII, 196, *in* 1-3.

(8) *Id.*, *ibid.*, XIII, 127-128 *in* II, AB, III, 11. Ces chevaucheurs sont « *des compagnons, voire des serviteurs* (arab. : [= gaïn] *gl'm* : *compagnon* ou עלם : *serviteur* ; cf. Virolleaud, *Syria*, XIII, 125, *in* I) *d'Aleyân* (Dussaud, *R. H. Rel.*, CV, p. 267, n. 5 ; des animaux, d'après Viroll., *Syria*, XII, 196).

(9) *Ḫ.n.z.r* ; cf. ar. *ḫnzyr* (Virolleaud, *Syria*, XII, 196).

(10) Dussaud, *R. Hist. Rel.*, CIV, 399, et cf. CV, 261.

Le poème de Ras Šamra déjà cité met en conflit Aleyân (1) et Môt. Le début de la deuxième colonne est mutilé, mais on sait qu'Aleyân est mort. La terre, privée ainsi de pluie fertilisante, devient un désert.

La vierge 'Anat, sœur de la divine victime, va à la recherche de son frère et interroge Môt. Celui-ci profère des menaces. Le cœur de la vierge divine s'émeut : « *comme le cœur d'une brebis pour son agneau*, « *ainsi* » *fut le cœur d'Anat* ». Elle saisit Môt, le pourfend au moyen d'une *ḫarpé* (2), le met dans un van, le torréfie, le réduit en poudre et le sème dans les champs. Elle peut alors manger du pain levé. (Il y a là des allusions nettes à la culture : moisson, vannage torréfaction (3), mouture, semailles.)

« Ainsi, Môt est assimilé tout entier à l'épi qui fournit le grain dont on fait le pain, et aussi le grain d'où sortira, un jour, la nouvelle récolte. Mais pour donner la vie, il faut que Môt meure. Et c'est sous les coups d'une déesse qu'il succombe (4). »

A la mort de Môt, Aleyân ressuscite (5). Maintenant, de nouveau, « les cieux feront pleuvoir la graisse (6) ; les vallées deviendront *n.b.l.m.* (7)

Maintenant, El s'adresse à la vierge 'Anat et l'envoie vers *S.p.s.*, « le flambeau des dieux », auquel il révèle qu'une inondation menace la terre habitée par les hommes et son domaine à lui, *s.d.m E.l.* Et il réclame la présence d'Aleyân — qu'on n'a pas encore vu, depuis sa résurrection. Il charge la déesse du soleil de découvrir l'asile où Aleyân se cache. La déesse accepte cette mission. Toutefois, elle manifeste encore son inquiétude ; elle se demande combien de temps durera le fléau ou bien jusqu'où il s'étendra.

Mais voici un autre combat. Cette fois, c'est Baal, le père d'Aleyân, qui attaque Môt... (8) Au bout de sept ans, Môt annonce qu'il avait accablé Aleyân des châtiments qu'il a subis lui-même — ce qui paraît

(1) On ne saurait identifier *Aleyân*, אלאין, avec *'Elyôn* עליון.

(2) Hébr. : הרב ; gr. ; ἅρπη (arme en forme de faucille).

(3) Cf. *Levit.*, II, 14.

(4) VIROLLEAUD, *Syria*, XII, 211.

(5) Aleyân *fut* : *h.y* ; hebr., verbe ח'ח.

(6) *Ŝ.m.n*, ce qui permettait de lui identifier Ešmun (cf. *b.'a.l b.l a.š.m.n.y* : baal du temple ešmunien, c'est-à-dire d'Ešmun (*R. H. des Rel.*, CV, 270). L'accord n'est pas encore fait sur l'étymologie de *Ešmun*. LIDZBARSKI admit *šmn* = « gras » (*Altsem. Texte*, 1907, p. 16, n.), puis *'Ašm* (*Ephemeris*, t. III, 1915, pp. 270 et s.). Une difficulté se trouve certainement dans le texte du traité entre Asarhaddon et Baal de Tyr, dans lequel le nom est écrit ᵈ *Ya-su-mu-nu*.

(7) Seront couverts de *produits*.

(8) Lacune du texte.

assez étrange ; — puis, Aleyân à son tour menace Môt, et la déesse du soleil lui prédit sa déchéance.

La fin du poème est en fort mauvais état. Il semble (1) que Môt descende aux Enfers, tandis que Baal installe Aleyân sur le trône.

Dagôn, *Dagan* (2)

Au sud de Canaan, au XIV[e] siècle, un prince s'appelle [d]*Dagantakala* (3), et, à la même époque, à Ugarit ou *Ras-Šamra*, dans la Syrie du Nord, Dagan (3) figure plusieurs fois à côté du dieu de l'orage Ba'al (4); on lui fait des offrandes (6).

Deux localités remontant, suivant toute vraisemblance, à une époque antérieure à l'occupation du pays cananéen soit par les Israélites, soit par les Philistins, s'appelait *Beyth-Dagôn*, où évidemment le dieu recevait un culte ; une de ces localités était sise au pays d'Aser (7), l'autre probablement au pays de Juda (8) ; c'était sans doute ce Bît-Daganna, près de Joppé, dont parleront Sennachérib (9), vers le début du VII[e] siècle, et, au VI[e] siècle, l'inscription d'Ešmunazar qui dira (10) : Dôr et Joppé, pays splendides de Dagôn (11), dans la plaine de Sarôn.

Ramsès III, énumérant les villes asiatiques qu'il a conquises, nomme une Bty-Dkn — si l'on fait abstraction des sons vocaliques (12).

Aujourd'hui, entre Jaffa et Lydda, une localité porte le nom du dieu à peine déformé, *Beit-Dedjan*.

Dagôn était le dieu des Philistins (13). Le livre des *Juges* (14) nous fait connaître un temple de ce dieu, à Gaza. L'auteur de *Samuel* (15) nous parle de son temple et de sa statue. Les Philistins devenus

(1) D'après M. VIROLLEAUD, *Syria*, *l. c.*, 224.
(2) Voir, plus haut, p. 118 et s.
(3) *El-Am.*, 317, 9 et 13 ; 318, 4.
(4) Sous la forme *Bn-Dgn* (=Ben-Dagan).
(5) *Syria*, XII, 195, col. I, 24 ; XI, Pl. 67, n° 9, 3 ; Pl. 71, n° 19, 5. Voir aussi XVI (1935), 155-156 ; 177-180.
)6) *Syria* XVI, 177-180 ; textes (DUSSAUD.)
(7) *Jos.*, XIX, 27.
(8) *Jos.*, XV, 41.
(9) *Prisme*, II, 65.
(10) L. 19, *Milieu*, II, 439-440.
(11) Trad. de SCHMÖKEL, *Der Gott Dagan*, p. 45. Nous pensons qu'il a raison, à l'encontre des traducteurs antérieurs (Corriger en ce sens *Mil. bibl.*, t. II, *l. c.*, au lieu de « *splendides pays de froment*). Le texte de Sennacherib justifie assez la traduction nouvelle.
(12) MAX-MÜLLER, *Egyptien Researches*, I, 49, Pl. 68, cité d'après MACALISTER, *Philistines*, p. 18.
(13) *Jud.*, XVI, 23.
(14) *L. c.*, 23 et s.
(15) I, *Sam.*, V, 1-5.

maîtres de Beisân y rendaient leur culte à Dagan (1) et à Aštart (2). Mais ce n'étaient pas les Philistins qui avaient importé ce dieu en pénétrant dans le pays, vers la fin du XIIIe siècle ; ils l'y trouvèrent installé et l'adoptèrent.

Le nom de Dagôn est une légère déformation de Dagan (3), dont le culte avait pour centre — semble-t-il — dès le 3e millénaire, la région de Tirqa (4). Nous ne pouvons pas savoir quelle était, à l'origine, la nature de ce dieu. PHILON de Byblos interprétera *dagôn* par *sîton*, c'est-à-dire *blé*, et il expliquera qu'il fut appelé *Zeus arotrios* ou Zeus laboureur parce qu'il découvrit le blé et la charrue, *arotron*.

Aštart, *Astarté*. — Les lettres d'El-Amarna ont révélé le nom d'une ville appelée Aš-tar-te (5) — la même, pense-t-on généralement, que le pharaon Thutmès III (6) nomme *'strt*, au pays de Basan, à l'est du lac de Genezareth. Vers la même époque d'El-Amarna, vivait à Ta'annak un prince qui s'appelait Ištar-yašur (7).

La Bible parle d'Aštart comme de la déesse spéciale de Sidon (8). Mais, de même que Ba'al est quelquefois au pluriel, avec le sens de *dieux*, de même, dans plusieurs textes, Aštart est au pluriel avec le sens de *portées* (9). Le Deutéronome, en employant ce même pluriel avec le sens de *portées* (10), d'après le contexte, paraît y associer

(1) D'après I, *Chron.*, X, 10. Il est vrai que I, *Sam.*, XXXI, 10 ne parle que d'Astarté ; LXX *astarteîon* (voir plus loin). Il n'est pas impossible que Dagôn eût une « chapelle » ou une statue dans ce temple. Le P. VINCENT a admis comme vraisemblable l'existence de deux temples, dédiés l'un à Dagôn et l'autre à Astarté (RB, 1928, 135).

(2) Voir, plus loin, *Astart*, et *Lieux sacrés*, pp. 282 et s. ; 295 et s.

(3) Par suite, il paraît bien arbitraire de songer à une étymologie hébraïque *dag-ôn*, malgré ce qu'elle peut avoir de séduisant. Voir les remarques de Julius LEWY sur les désinences *-an* et *-ôn* (et même *-um*, *-im*, *-am*) ajoutées aux mots simples. ZA, XXXVIII, 266, et, récemment, RHR, CX (1934), 44-45 et ci-dessus, 120, note 8.

(4) Sur ce point, voir DHORME, dans RB, 1926, 541 et s.

(5) KNUDTZON, n° 197, 10.

(6) Cf. *l. c.*, t. II, 192 (O. WEBER).

(7) On a découvert sa bibliothèque. Voir *Milieu bibl.*, II, 176. — Pour la lecture *-yašur*, au lieu de *-waššur* (écrit -PI-*šu-ur*) ALBRIGHT (*Journ. Pal. Or. Res.*, XII, 194) a fait remarquer que le *w* initial est devenu *y* dans tous les dialectes cananéens et amorrites connus.

(8) I *Reg.*, XI, 5, 33 ; II *Reg.*, XXIII, 13. L'horreur qu'Istar inspirera, un jour, sera si grande qu'on ne voudra pas même prononcer son nom ; aussi le *Punctatores* le feront-ils lire Aštoreth, c'est-à-dire qu'ils lui appliqueront les voyelles du mot *bošeth*, qui signifie *abomination*. — D'après l'auteur de I *Sam.* (XXXI, 10), il semble que son culte ait dominé chez les Philistins, car il est dit que les armes de Saül furent portées dans « la maison d'Aštart ». Voir, *Lieux de culte* : Beisân, p. 296). Les *Punctatores* ont vocalisé le mot au pluriel, mais les LXX (τὸ Ἀσταρτεῖον) impliquent plutôt le singulier.

(9) *Jug.*, X, 6 ; I *Sam.*, VII, 3-4 ; XII, 10.

(10) GESENIUS-BUHL, *Hebr. u. Aram. W.*, 622 : *veneres gregis*.

l'idée de fécondité (1). Aucun auteur biblique ne précise mieux le caractère de cette déesse.

A partir d'une époque qu'on ne saurait préciser, mais au plus tard sous les dynasties d'Isin-Larsa, cette déesse avait été assimilée à la planète Vénus.

Son culte était accompagné de prostitutions sacrées par les soins de hiérodules hommes et femmes.

Dans l'Arabie du Sud (2) et du Nord-ouest (3), les inscriptions ne laisseront aucun doute sur l'importance du culte de la déesse, sous la forme de 'Aṣtar. Dans ce pays, elle ne fut pas importée de Babylonie : la présence du *ṣ* le prouve (4).

Le mot qui désigne cette déité est masculin dans certains milieux ; en d'autres, il figure avec une désinence féminine. Quelquefois, même avec cette désinence féminine, il est employé comme masculin. On explique le fait en admettant que ce mot, appliqué plus tard à la déesse, désignait, à l'origine, quelque chose à quoi on attribua le sexe masculin dans un milieu et le sexe féminin dans un milieu différent ; ou bien que cette divinité était considérée primitivement comme réunissant les deux sexes, c'est-à-dire supérieure aux deux (5). Dieu en Arabie, elle fut déesse chez les Sémites du Nord, sous la forme Aštart, Ištar, Ašêrah, Ašerat.

L'étymologie la plus vraisemblable, actuellement, (6) est peut-être celle qui fait dériver le mot de l'arabe '*ṣr*, avec insertion d'un *t* après la deuxième radicale — comme dans l'hébreu *ṣentereth* « tube », l'assyrien *kuštaru* — *kultaru* « tente », et plusieurs mots éthiopiens (7)— '*ṣ. r.* : « irriguer, fertiliser ; être irrigué, fertilisé » ; de là « celui qui irrigue, qui fertilise. » On peut rapprocher ce mot de l'arabe *ǵ.ṣ. r. multis plantis tecta fuit terra*, et, à la 6e forme : « *distiller un suc*, en parlant des plantes », qui donnent les dérivés : *abondance*, *profusion*,

(1) *Deut.*, VII, 13 ; XXVIII, 4, 18, 51.

(2) Chez les Sabéens, עתתר. Cf. Fell, *Sud-arab. Studien*, dans ZDMG, 1900, 253 ; Ryckmans, *N. pr. sud-sém.*, pp. 27-28.

(3) Grimme, *Texte Unters. saf. arab. Relig.*, 135 sous la forme '*Atar-sam* : ô 'A., aide-moi ! — ô 'A., écoute-moi ! — ô 'A., protège-moi ! — ô A. venge-moi ! (4 inscr. citées d'après Huber et de Jaussen-Savignac).

(4) Dans l'hypothèse de l'importation, le *š* akkadien ne serait pas devenu *ṣ*. Les langues sémitiques suivent, par rapport à ces consonnes, l'évolution suivante : 1° *t* — 2° *ṣ* — 3° *š*.

(5) ERS_2, 123-124.

(6) Voir Langdon, *Tammuz and Ishtar*, 172, n. 1 ; Plessis, *Ištar=Astarté*, 11. L'hypothèse est de G.-A. Barton (*Semitic and Hamitic Origins* (1934), 137 — modifiant une explication qu'il avait donnée antérieurement, dans le même sens d'ailleurs).

(7) Barton, *l. c.*, Plessis, p. 7 ; R. Smith, *Rel. Semites*, 98-99.

sève comestible. Cette étymologie, séduisante et qui paraît naturelle, indiquerait qu'à l'étape culturelle où le mot désigna une divinité, on avait en vue *la fertilité du sol*, l'esprit, le δαίμων ou le dieu qui produit cette fertilité.

Au pays de Canaan (1), on a découvert une multitude de plaques, reliefs au trait, statuettes en terre cuite qu'on tient pour (2) des images d'Aštart, remontant aux xxe-xiiie siècles environ (3), mais particulièrement nombreuses depuis l'époque d'El-Amarna jusque vers 500 avant notre ère (4), et qui mettent en évidence son sexe surtout, et, beaucoup moins, l'idée de maternité. Dans l'esprit populaire, ces images représentaient-elles la déesse-mère ou la déesse de la fertilité (5) ? N'étaient-elles, le plus souvent, que des talismans (6), ou bien s'agit-il, en certains cas, de compagnes féminines symboliques qu'on donnait aux morts ? Autant de questions auxquelles on n'a pas encore donné de réponse définitive (7).

Aštart fut honorée aussi à Beisân, à côté du dieu Mikal, comme en témoigne une terre cuite (8).

Les fouilles de *Beyt-El* viennent de livrer un sceau du xiiie siècle environ représentant la déesse. Elle est coiffée de la tiare égyptienne ornée des deux plumes de la double vérité et des deux fanons, symboles de la royauté au pays de Canaan. On croit apercevoir dans sa main droite une partie du hiéroglyphe de la vie, *anḫ*. Le Ba'al, brandissant l'arme égyptienne *ḫopeš*, lui fait face. Entre les deux, on lit en hiéroglyphes le nom de la déesse *'.s.t.r.t.* (9) (Pl. 48, fig. 156).

A Gézer, une statuette de bronze, de même caractère que la terre cuite de Beisân, a des cornes de vache. Cet élément est un emprunt fait à la déesse égyptienne Hathor (10).

Rappelons le nom de localité *Ašteroth-Qarnaym*, « Aštart aux-deux-

(1) La Syrie du Nord comprise. Voir, pour Ras-Šamra, par ex. : SCHAEFFER, *Troisième campagne*, p. 8 et Pl. IX, 1.

(2) S'agit-il bien réellement de cette déesse, ou de quelque *ba'alat* locale ?

(3) VINCENT, *Canaan*, 128.

(4) COOK, *Rel. anc. Palest.*, 124.

(5) On songerait assez naturellement à Aštart (Vénus) ou à quelqu'un de ses avatars, si l'on était sûr que les points qui environnent quelquefois son image (à Minet-el-Beïda, par exemple) représentent des étoiles.

(6) A *Minet-el-Beïda* (Ras Samra) elles sont représentées au repoussé sur des pendentifs en or munis d'annelets de suspension. SCHAEFFER, *l. c.*

(7) COOK, *Rel. anc. Palest.*, 123-124.

(8) Voir, plus loin, p. 296 et s.

(9) Description empruntée à W. F. ALBRIGHT, dans *Bulletin Americ. School Orient. Res.*, 56 (1934), 8-9.

(10) Voir MACALISTER, *Gezer*, II, 413 ; VINCENT, *l. c.*, 160.

cornes » mentionné dans la Genèse (1) — le même, sans doute, qui sera écrit plus tard Καρναΐν (2), où s'élèvera un τέμενος.

A Ras-Šamra, on lui offrait des sacrifices *pacifiques* (3). On a trouvé sur ce site un pendentif en or sur lequel la déesse est représentée (4).

Dans les textes de Ras-Šamra, on ne peut pas voir par quels caractères se distinguaient Aštard, Ašerat, Elat et 'Anath, surtout les trois premières (5).

C'est sans doute, Aštart ou un de ses avatars, déesse de fertilité et de fécondité, une πότνια θηρῶν, qui est représentée sur le couvercle d'une pyxide en ivoire de *Minet-el-Beida* : la déesse est assise sur un autel, le torse nu, vêtue d'une ample jupe, tenant dans ses mains des épis et flanquée de deux boucs dressés sur leurs pattes postérieures (6) (Pl. 48, fig. 157).

Ašerat-de-la-mer est la « créatrice (7) », la mère des dieux ou *de dieux.* — (On lui accorde jusqu'à 70 enfants divins) (8). Ces dieux seraient donc sortis des eaux, comme dans le récit babylonien *Enuma eliš.*

On admet communément (9) aujourd'hui que le culte d'Aštart fut importé en Babylonie par les Amorrites (10) ; mais ce furent les Phéniciens, sans doute, qui lui bâtirent des sanctuaires dans les principales villes maritimes où ils avaient des factoreries. Nous ignorons pour quel motif spécial elle était, à leurs yeux, une déesse favorable à la navigation.

(1) *Gen.*, XIV, 5.

(2) I, *Mac.*, V, 43.

(3) DHORME, dans RB, XL (1931), 41 et s. : n° 5, 1-8 ; cf. n°s 17 ; 22 ; 23.

(4) DUSSAUD, *RH. Rel.*, CIX, 373-374 ; *Syria*, X (1929), Pl. LIV, 2 ; *Syria*, XIII, 9-10. Pour la date, *Syria*, XIII, 14. Voir *supra*, notes.

(5) DUSSAUD, *l. c.*, CV, 249. Notons, ici, cette expression : *'s.t.r.t s.m B. '.l,* qu'on peut traduire (avec M. DUSSAUD) « 'Aštart des cieux de Ba'al (=Hadad). *Id.*, *ibid.*, 277.

(6) D'après SCHAEFFER, dans *Syria*, X, 292 et J. FRIEDRICH, *Ras Schamra*, p. 11 (dans *Alt Or.*, XXXIII, 1933, fasc. 1-2).

(7) *Q.n.y.t e. l.m* (*Syria*, 1932, p. 114, 22-23 ; cf. II, AB, IV-V, 32 et *R. H. Rel.*, CV, 252). M. DUSSAUD rappelle l'expression analogue *bânat ilâni*, en parlant d'Ištar (*R. H. Rel.*, CV, 276, n. 2, citant KAT_3, 429, n. 6). Mais il faut observer que le texte allégué, en parlant d'Ištar, est peut-être unique dans la littérature akkadienne. Ce texte est emprunté par KAT à P. HAUPT ; il est réétudié par S. LANGDON, dans OCT, VI, 77 et s.

(8) *R. H. Rel.*, CV, 275.

(9) Theo. BAUER est d'un avis contraire (*Ostkananäer*, 90 et s.).

(10) *Reallex.*, *l. c.* — Il semble bien qu'Israël lui-même ait rendu un culte à cette parèdre du *ba'al* sous son nom *Ašêra* (I Rois, XVI, 33 ; II, Rois, XIII, 6 ; XVII, 13 ; XXI, 3 ; XXIII, 4 ; 1 Reis, XIV, 15). E. DHORME n'en doute pas (*R. Hist. Relig.*, CV (1932), 239-240) I *Reg.*, XVIII, 19, parle de 400 prophètes canaanéens d'Ašêra.

Ašratum. — Un hymne bilingue (1) nomme, à côté du dieu Mar-tu, « seigneur de la montagne », la déesse *Gú-bar-ra* « dame de la steppe ». Or la traduction akkadienne rend les deux noms divins par *Amurru* (2) et *Ašratum.*

Il serait difficile de ne point voir le *ba'al Lebanon* (3) dans ce dieu Amurru « seigneur de la montagne », et, dans sa parèdre » dame de la steppe », la déesse du « désert » syrien (4). Pourtant, il convient de noter qu'une inscription de l'amorrite Ḫammurapi (5) appelle cette déesse « parèdre d'An, dame de l'abondance et de la plénitude (6), dame miséricordieuse. »

A l'époque d'El-Amarna, ce mot est écrit quelquefois, idéographiquement, par le signe qui désigne ᵈ*Ninni-Ištar* (7). Par contre, sur un cylindre (8), son nom figure à côté de celui du dieu *Ra-ma-a-nu-um.*

A l'époque d'El-Amarna, le père d'Aziru, de qui Rîb-Addi, de Byblos, avait tant à se plaindre, s'appelait Abd-*Aširti* (9).

Des contrats assyriens (10) nous apprendront que, dans certains cas de non-exécution, le fils aîné ou la fille aînée devaient être *sacrifiés* (11) à la « dame de la steppe (12) », c'est-à-dire Ašratum (13).

'Anat. — On peut retrouver cette déesse sous les noms théophores *A-na-ti*, *A-na-ta*, *Ḫa-na-ta* (14), dans ces noms de localités *'Anâthôth*,

(1) Reisner, *Hymn.*, p. 139, 141-145.

(2) Notons qu'à l'époque de la Ire dyn. babylon. (CT, xxiv, 40, 48) ce dieu était identifié avec ᵈAdad.

(3) CIS, i, 5.

(4) Cf. Jensen *in* ZA, xi, 303 et s.

(5) King, LIH, Pl. 126.

(6) Nin ḫi-li ma-az-ḫi.

(7) Knudtz, 64, 3 ; 65, 3 (nom d'Ab-di-aširta). *Tell Ta'annek*, p. 113-114.

(8) ZA, vi, 161. Cylindre de l'Ermitage. A.-H. Sayce avait lu et dessiné *-ta* au lieu de *-ma -a.* Pour des témoignages postérieurs, voir Ebeling, *in Reallex. Assyr.*, I, 169, B.

(9) Var. : *Ašrati* Voir, par ex., Knudtz. 71, 17 ; 73, 25 (A-šir -ta) ; 84 8 (ᵈA-šir-ti) ; 92, 18 (ᵈAš-ra-ti) ; 60, 2 (ᵈAš-ra-tum). Une fois (Knudtz., 63, 3) il est écrit *Aš-ta-ti*, pour *Aš-ta-ar-ti* sans doute, comme on l'a fait observer depuis longtemps (cf. KAT³ 433). A la même époque, une tablette de Ta'annak la nomme *A-ši-rat* (Sellin, *Tell Ta'annek*, p. 113 114).

(10) Johns, *Assyr. Deeds*, 1, nº 310, Rev. 10 ; 436, Rev. 8 ; 474, Rev. 4.

(11) Littér. : « brûlés », *išarrap.* Quelquefois, au lieu de ce mot, on lit *irakkas.* Cela signifie peut-être que la peine cruelle des hautes époques fut mitigée dans la suite des temps. Le verbe *rakâsu* peut signiifer, ici, *faire les apprêts du sacrifice.*

(12) *Bêlit-ṣêri.*

(13) Cf. II *Rois*, xvii, 16.

(14) Theo Bauer, *Ostkananaer*, p. 73.

aujourd'hui 'Anâta, au sud de Jérusalem (1), *Beylh-'Anôlh* (2) de Juda (3) et *Beylh-'Anôlh* de Nephtali (4). Un Benjaminite s'appelait *'Anâlhôlh* et un autre qui habitait Jérusalem s'appelait *'Anâlhôlh-Yah* (5) ; le père de Šamgar s'appelait (6) *'Anâlh*, abrégé peut-être de *Abd-'Anâlh*, « serviteur de 'Anâth ».

Sur un sphinx du temple de Kurna, on lit, parmi les villes conquises par Séti Iᵉʳ au pays de Canaan, *Belh-'Analh* écrit *B'-l '-n-l* (7).

Sur le registre inférieur d'une stèle de Qadêš, la déesse est assise ; sa main droite tient un glaive et un bouclier (8) ; la gauche, un bâton ou un pieu. D'autres fois, elle est représentée debout, sur le dos d'une panthère, tenant son sceptre de papyrus d'une main, et, de l'autre, la croix ansée qui est le hiéroglyphe de la vie, *'anḫ*. Un second type est celui qu'on a découvert à Beisân, sur un fragment de basalte du temple contemporain de Ramsès II. La déesse porte un vêtement long ; elle tient, de la main droite, le hiéroglyphe de la vie, et, de la gauche, le sceptre *waś* ; sur la tête, la double couronne sans cornes.

A Ras-Samra, 'Anat est sœur d'Aleyân et, à cause de cela sans doute, elle a sa place dans le temple de Ba'al-Hadad (9).

C'est une déesse céleste, car, dans un texte, elle dit :

> Je descendrai sur la terre. (10)

Elle est appelée vierge, *b.l.l.l.* (11) ; mais cette *virgo* est une *virago* : elle mène la lutte contre Môt et soutient le courage d'Aleyân. Et cela, pour assurer, avec le concours des saisons (Baal-Hadad et Aleyân), la vie des mortels. On peut dire, par conséquent, que, dès cette époque, elle est celle qui conserve ou qui contribue à conserver la vie des mortels (12).

(1) *Jos.*, XI, 18 ; etc.
(2) M. BREASTED (*Anc. Rec.*, t. IV, nº 716) pense qu'on peut lire ce nom, à Karnak, sur la liste des villes prises par Šešonq Iᵉʳ.
(3) *Jos.*, XV, 59.
(4) *Jos.*, XIX, 38 ; *Jud.*, I, 33. Faut-il (avec COOK, par ex., *Rel. anc. Palest.*, 104) rappeler l'akkadienne *Antum* ? On peut pour le moins en douter : le caractère de l'une et de l'autre déesse, dans la mesure où l'on peut actuellement les connaître, diffère trop.
(5) I *Chron.*, VII, 8 ; VIII, 24.
(6) *Jud.*, I, 6.
(7) Dans BREASTED, *l. c.*, t. III, nº 114.
(8) COOK, *l. c.*, Pl. XXIV, 2.
(9) *Aš.r* « sanctuaire » de Baal. *R. H. Rel.*, CV, 279.
(10) *Syria*, XII, 352.
(11) *Id.*, *ibid.*, 212, col. III, 22-23, 30, 45 ; col. II, 14 ; etc.
(12) *Id.*, *ibid.*, 280.

A Ras-Šamra encore, on lui offre des sacrifices sanglants, *d.b.ḫ.m.* (1).

Cette déesse, d'origine cananéenne était connue en Egypte, dès l'époque des Hyksos. Elle devint populaire au Nouvel Empire, surtout sous Ramsès II précisément (2).

On peut donc affirmer, semble-t-il, qu''Anath était une déesse, vierge, valeureuse et même guerrière, principe de bien-être et de santé ou de « vie ». Si c'est Astarté (3) que recouvre sa figure, il faut reconnaître qu'elle n'est pas voluptueuse comme la grande déesse cananéenne, du moins d'après un des deux types (4) cités et d'après les textes de Ras-Šamra.

Qadèš. — 'Anat est appelée aussi quelquefois *Qadèš.* Ce nom peut effectivement n'être qu'une épithète. — *qadèš = saint* ; — mais une déesse *Qadèš* fut associée à la ville Qadèš (5).

« *Dame des dieux, œil de R'e* », comme disent les textes hiéroglyphiques, Qadès est représentée, sur des stèles égyptiennes, telle celle de la XIXe dynastie (6), nue, debout sur une panthère. Elle est coiffée comme la déesse égyptienne Hathor ; elle tient, dans sa main droite, une fleur de lotus, et, dans sa main gauche, deux serpents. A ses côtés, deux dieux sont debout : Rešeph à gauche, Min à droite. On connaît quelques variantes de cette représentation ; telles la stèle de Berlin, de la XIXe dynastie également, 1350-1205, et les deux stèles du Caire, l'une de la même XIXe dynastie, l'autre de l'an 1.000 environ (7).

(1) DHORME, dans RB, 1931, p. 34 et s., n° 1, 17 ; n° 4, 16 (un agneau).

(2) En Egypte, au XIIIe siècle, *'Anta* est souvent citée dans les inscriptions des Ramsès et représentée sous son aspect guerrier. Cf. A. WIEDEMANN, dans la traduct. anglaise *Religion of the anc. Egyptians*, 51-52 ; P. MONTET, dans RB, XXXIX (1930), 21 avec preuves, et citations à l'appui. Voir une note bibliographique du P. VINCENT, dans RB, XLI (1932), 444. La déesse sera honorée aussi par la colonie judéo-araméenne d'Eléphantine. Voir plus loin, p. 454 et s.

(3) D'après LANGDON (RA, XXVI, 192-193), l'image est celle d'Ištar, bien que le texte égyptien porte : « *Anat, reine du ciel, dame des dieux* » ; de sorte que 'Anath ne serait qu'un titre d'Ištar en tant que déesse des batailles, sous la forme d'Astarté.

(4) LANGDON (*l. c.*, 193, n. 1) le conteste. — Il paraît considérer comme primitives les formes *Ata, Atta*, qui figurent dans des noms théophores araméens ou ouest-sémitiques des VIIIe et VIIe siècles (*Semitic Mythology*, p. 36 et 386, n. 174.) Pour l'histoire de cette identification, voir la note de DUSSAUD, dans *R. Hist. Rel.*, CIV, 369, n. 2. — Peut-être *Ana*, dans les textes paléo-assyriens de Kûl-Tépé, est-il le parèdre masculin de Anat. Hypothèse suggérée par Julius LEWY, dans RHR, CX (1934), 42, et antérieurement, dans ZA, XXXVIII (1929), 272, d'une manière plus développée.

(5) Sur l'Oronte. Elle devint le centre principal de l'opposition aux Egyptiens, après l'expulsion des Hyksos.

(6) Brit. Mus., 191. Ici, le texte l'appelle *Qnt*, au lieu de *Qdšt* (Dans le *Guide to Egypt. Collection* de 1909, Pl. XL, reprod. dans GRESSMANN, n° 272).

(7) GRESSMANN, *Altor. T. u. Bild.*, par ordre de dates — nos 270, 276, 272, 271. Et

Rešeph (1). — Dans les Rituels de Ras-Šamra, son nom accompagne celui de 'Anat. Il reçoit des oblations d'animaux (2).

Le dieu Šalem, Šalim, Šulmân

Au XXIe siècle, un roi assyrien d'origine amorrite (3) s'appelait *Ša-lim*-a-ḫu-um (4) ; au XXe siècle, à l'époque des Amorrites assyrianisés, les textes paléo-assyriens livrent les noms de A-bu-*Ša-lim*, « Le-père-est-Šalim (5) », et de Ì-li-*Ša-lim*, « Mon-dieu-est- Šalim (6) ».

Au XIVe siècle, à Ras-Šamra, on offre à ce dieu des animaux pour le sacrifice (7).

Selon Adad-nirâni II, 911-891, les Araméens des sources du Ḫabur obéissaient à un roi nommé A-bi-*Ša-la-mu* (8). A la même époque, David, qui devait régner à Jérusalem, appelle un de ses fils nés à Hébron Ab-*Šalom*, et un de ceux qui naquirent dans la capitale *Šelomoh* (Salomon).

Šulmân (9) désigne le même dieu. On connaît le nom de *Šulmân*-ašarid, que la Bible a transcrit Šlmn-asr, et, sous Tiglath-pileser III (10), *Sa-la-ma-nu* est roi de Moab (11).

Il est probable que *Šul-ma-ni-tum* était sa parèdre, de même que A-šu-ri-tum était celle de ^{d}A-šur. Ce serait (12) cette déesse qui porterait le nom de ^{d}Ninni-uru-silim-ma (13).

voir COOK, *Relig. anc. Palest.*, 106-107. — A Ras-Samra, les textes parlent de *Q.d.š w A.m.r.r.* Il semble difficile de ne pas reconnaître avec M. DUSSAUD (*R. H. Rel.*, 1931, 371). *Qadêš et Amurru.* Quand *q.d.š* fait le sacrifice, c'est bien 'Anat qui opère sous un autre nom (*R. H. Rel.*, CV, 283).

(1) Nous aurons à en parler encore, plus tard. Voir, plus haut, *Le dieu de l'orage* (*Hadad* et *Mikal*), p, 272 et s.

(2) *Syria*, XII, 68 et 70, n° 1, l. 7. — Pour Rešeph « incarnant » l'éclair et la foudre, voir référ. dans DUSSAUD, *R. Hist. Rel.*, CIV (1931), 372, n. 1.

(3) J. LEWY, dans RHR, CX (1934), 62, n. 83.

(4) AO, 9319, 12 ; TC, II, 1, 1 ; 2, 1. Voir AOB, t. I, 4, III.

(5) KT, *Hahn*, n° 10, 36 ; n° 17, 24.

(6) VAT, 9213, 42, cité par J. LEWY, *l. c.*, 62, n. 83.

(7) Ras Šamra, 1re *Campagne*, n° 1, 8.

(8) KAR, II, n° 84, 101.

(9) Cette finale *-ân, -ânum* est régulière en akkadien ; en cananéen, on a généralement -ôn : Dagôn ; Ḫalbôn (*Ezech.*, XXVII, 18), Lebanôn, Zebulôn, Ṣidôn. En akkad. : Dagan, Ḫalmân (Alep.).

(10) KB, II, 21.

(11) On pourrait citer d'autres noms propres. Voir KAT³ 224. *Salem* aurait donné son nom à Jérusalem, *Yru-Šalem* « Création-de-Šalem ». (Rad. : *yrh*>*yrw*, *yry* ; cf. le nom propre *yry-Môt*, dans I, *Chron.*, VII, 7, etc.). Le nom de Jérusalem est écrit *'wrslm* en nabatéen et de même en syriaque.

(12) Selon BÖHL (*Acta Orientalia*, I, 76 et s.) que nous citons d'après Benjam. MAISLER, *Untersuch. alt Gesch. u. Ethnogr. Syriens u. Palästinas*, I (1930), p. 80.

(13) KAV, n° 73. Rev. 7 ; cf. 145. Obv. 6.

Sabazios et Cybèle. — L'Asie-Mineure sera à son apogée, si l'on peut dire, aux VIIe et VIe siècles. On y honorera un dieu du ciel apporté par les Thraco-Phrygiens, au XIIe siècle (1), *Sabazios*, qui fusionnera ensuite avec les déités indigènes, et une déesse de la terre dont le nom le plus commun est *Cybèle* (2). Celle-ci fut honorée d'abord en Galatie, puis en Lydie, sous le nom de Kybébé (3). On l'appellera aussi Sipyléné, du nom de la montagne Sipylos.

Déesse des mines et des métaux, elle aurait résidé primitivement *dans* les montagnes — non pas *sur* les montagnes, comme on croira plus tard (4).

La Sibylle sera identifiée avec cette déesse (5).

D'autres divinités encore étaient plus ou moins honorées dans le Proche-Orient, à l'époque étudiée ici ; citons *Elohym* (6), *Išḫara* (7), *Šuqamuna* (8), qui y recevaient des sacrifices. On connaît également des victimes pacifiques offertes à Horus (9) et à d'autres déités.

ARAM, ḪATTI, ḪURRI. — Au XIIe siècle (10), des Araméens semi-nomades se trouvaient *aux sources du Ḫabur*, en pays ḫurrite. Leur langue était sémitique, leur écriture (11) cunéiforme et araméenne. Ces Araméens réussirent à implanter dans le pays cette langue et cette écriture. (A la même époque, d'autres Araméens étaient établis dans la Syrie du Nord.)

Le roi Kapara bâtit sa « capitale » sur les ruines de l'ancienne Guzana, aujourd'hui *Tell Ḫalaf* (12). Il édifia (13) un sanctuaire analogue à celui d'Ištar, à Aššur, qui ne ressemble ni aux temples babyloniens, ni à ceux de Boghaz-Keuï, Il y fit placer des statues divines

(1) Ils auraient pénétré et se seraient établis dans le pays, au XIIe siècle avant J.-C. GRESSMANN, *Die oriental. Rel.*, p. 57.

(2) Voir, à l'*époque de Ḫammurapi*, ci-dessus : *Ḫuwawa*, p. 228.

(3) Voir, plus loin, *Époque grecque*, p. 511 et s.

(4) GRESSMANN, *l. c.*, 59.

(5) BUCHLER, *Journal of Hellen. Stud.*, XXXVII (1917), 113 ; GRESSMANN, 58-59.

(6) DHORME, dans RB, XL (1931), n° 1, 5 et 13 ; n° 3, 12, 14, 28.

(7) *Syria*, XII, 68 et 70, n° 1, 13. Voir la note suiv.

(8) *Ibid.*, n°s 1, 3, 6, 12, 15. — En pays suméro-akkadien, ^d Išḫara était une déesse de l'enfantement, et ^d Šuqamuna une des formes du dieu Marduk.

(9) *L. c.*, n° 5, 1-7 ; cf. n° 7, 17.

(10) Il n'est pas impossible que l'on puisse remonter un peu plus haut. Voir CONTENAU, *Civilis. Hitt. Mitan.*, 120, et 117-120.

(11) Les noms propres sont écrits partie en assyrien, partie en araméen.

(12) VON OPPENHEIM, *Tell Halaf*, ch. II (Pl. 48, fig. 158).

(13) *L. c.*, 170 et s. ; voir p.221. Pour les dates, voir R. DUSSAUD dans *Syria*, XV (1934), 100 ; CHRISTIAN, dans AOF, IV (1933), CONTENAU, *l. c.*

vénérées depuis des siècles et qu'on a retrouvées *in situ* (Pl. 48, fig. 158). D'abord, celle d'un dieu debout, scellée avec du plomb dans une sorte de socle de basalte. Elle a un mètre de haut. La tête est ornée d'une couronne de plumes ; les cheveux — on dirait volontiers *la perruque*, — abondants, bichonnent sur les épaules ; une barbe fluviale retombe sur la poitrine ; les maxillaires supérieurs sont fortement accusés. Les yeux étaient incrustés. Le vêtement consiste en une chemise aux manches courtes, ouverte sur le devant de manière à laisser libre la jambe gauche. La main droite porte un boumerang ; dans la gauche, on voit encore la poignée d'une épée. Ce personnage à l'air sérieux et rude.

Un peu en retrait de ce monument, se trouvait une double statue représentant deux déités, l'une masculine, l'autre féminine, mesurant 0m80 de haut, 0m88 de large et 0m43 d'épaisseur. Elles sont assises (Pl. 49, fig. 159) ; chacune a les mains posées sur les genoux, la gauche ouverte, la droite fermée comme si elle avait serré le pied d'un gobelet ou d'un vase, brisé plus tard. Le dieu est vêtu d'une sorte de chemise à manches, sur laquelle on voit une espèce de bandoulière. Sa tête est nue ; elle ressemble à celle de la statue isolée dont nous venons de parler. La déesse a l'air plus jeune et moins sévère que le dieu. Elle a le front couronné de plumes. Ses cheveux retombent en nattes sur les épaules. Elle porte un double collier de perles. Son vêtement ressemble à celui du dieu, sauf la bandoulière (1). On estime que ces trois figures représentent la triade de *Tell Halaf* : Tešup à côté de sa parèdre Ḫepet et leur fils, le dieu solaire (Pl. 49 fig. 160,) (2).

Devant leurs statues se trouvait un autel, sorte de socle en briques sur lequel devaient être immolées les victimes dont le sang pouvait couler dans une auge placée juste au devant de l'autel et qui était divisée en deux parties par une traverse percée d'un trou. Sur le sol gisaient des oblations ou ex-voto : idoles ou *teraphim* en basalte, perles, sceaux cylindriques, statuettes en bronze, etc.

Devant un autel de basalte en forme de fer à cheval se trouvait une statue de Hadad en pied (3).

Un sphinx à tête de femme couverte d'un voile léger représenterait Ḫepet ou Ḫepa (4) (Pl. 49, fig. 161), déesse de premier plan dans

(1) D'après Henzfeld (*l. c.*, 172) la double statue remonterait à 2400 environ — date considérée par la plupart des archéologues comme inadmissible.

(2) Voir la description des représentations de ces deux déités dans Contenau, *Civilis. Hitt. Mitan.*, 105-106. Voir l'inscr. citée à Sabazios (Table).

(3) Von Opp., *l. c.*, 94.

(4) Dans certains documents, elle est appelée Šauška (Meyer, *Geschichte*, II, i, 134,

la correspondance échangée entre le roi ḫittite Suppiluliuma et le roi mitannien Mattiuaza. Trois fois, elle figure, comme déesse de la ville et déesse du ciel, à côté de Tešup-Hadad qui était le grand dieu du pays. Devant ce sphinx, on découvrit un autel en forme de fer à cheval, semblable à celui qui se trouvait devant la statue de Hadad ; et, devant l'autel, il y avait des statuettes de femme prouvant qu'à *Tell Ḫalaf*, Ḫepet était aussi adorée comme déesse de l'amour (1).

Chez les Ḫittites

La Bible parle si souvent des Ḫittites (2) qu'il nous paraît nécessaire de grouper ici leurs principales idées religieuses, dans la mesure où elles sont connues. Mais, préalablement, il convient de faire quelques remarques importantes.

Les scribes ḫittites-indo-européens des XVe-XIIIe siècles appellent ḫittite (3), la langue des populations asianiques qui les précédèrent en pays Ḫatti, bien que ces populations (4) « n'aient rien de commun avec les Ḫittites nésites ou Ḫittites de Boghaz-Keuï (5) » ; et, d'autre part, les Assyriens désigneront sous le nom de Ḫatti les populations du Nord de Canaan et du Nord de la Syrie, quoiqu'il ne s'agisse plus des mêmes Ḫittites qu'aux siècles précédents (6). Dans la Bible, également, le mot Héthéens ne désigne pas toujours la même population.

On admet que, à la fin du 3e millénaire, une vague d'Indo-Européens s'établit en Asie-Mineure, se superposant aux Asianiques qui portent le nom de Ḫatti, et élimine les colonies sémitiques « cappadociennes (7) ». Ce sont les Ḫittites (8) ou Ḫittites nésites, du nom de Nésa (9) leur capitale (10), qui, dans la suite, sont fixés dans Ḫattusa, la moderne Boghaz-keuï.

n. 4 ; 161) ; dans d'autres, son nom est écrit simplement par l'idéogramme de Ninni. *Tell Ḫalaf*, 83-85 ; cf. BILABEL, *Geschichte Vorderas*, 274.

(1) *Tell Halaf*, 84 ; 96-99 ; 102-103.

(2) Forme ethnique : *Ḫitty* ; *Ḫittym* au pluriel, dans la Vulgate : *Hethaeus, Hethaei.*

(3) CONTENAU, *Civil. des Hitt. et Mitann.*, p. 34.

(4) Appelées *Proto-hittites*, par MM. CONTENAU et FORRER.

(5) CONTENAU, *l. c.*, 62.

(6) *Id.*, *ibid.*, 221. Ce sont alors des roitelets ḫittites confédérés, dont le principal est celui de Karkemiš qui domine sur une population composée d'éléments ḫittitisés araméens et ḫurrites. *L. c.*, 222-223.

(7) B. HROZNÝ, *L'invasion des Indo-Europ.*, dans *Archiv. Orientalni*, I, (1929) 273.

(8) Voir *Milieu bibl.*, t. I, 270 ; t. II, 181-203.

(9) Probablement *Nysse*. F. HROZNÝ, *Archiv. Orientalni*, I (1929), 287, 295 et s.

(10) HROZNÝ, *l. c.*, 295 et s.

Les dieux chez les Ḫittites de Boghaz-keuï, du XV[e] siècle environ jusque vers 1180*. — En pays ḫittite comme ailleurs dans le milieu biblique, chaque ville eut son dieu local qui, souvent, se distinguait peu (1) d'autres dieux locaux, ou même dont le nom seul peut-être était différent.

Les gens d'Arinna adoraient une *déesse Soleil*, « déesse bienveillante », « déesse de la justice (2) ».



FIG. 42.

Kulassé était une divinité qui protégeait à la fois la maison et la tombe (3).

Le dieu de l'orage, écrit par l'idéogramme IM, — le même que les Ḫurrites-Milannites appelaient Tešup (fig. 42) — et sa parèdre *Ḫepa* ou *Ḫepet* (4) constitueraient (5) le grand couple qu'on appelle le Grand dieu et la Grande déesse de fertilité et de fécondité. On admet que c'est ce couple divin qui est en tête de la grande procession

(1) M. CONTENAU cite Halki et Telepinu et les compare aux dieux sumériens Dumuzi et Ningizzida. Effectivement, ces deux derniers avaient des ressemblances réelles, *sans être identiques* l'un avec l'autre.

(2) Cf. GARSTANG, *Hittite Empire*, 112.

(3) CONT., *l. c.*, 180.

(4) Cf. *Syria*, VIII (1927), 40 (Pl. 50, fig. 162).

(5) Voir CONTENAU, 176 ; 178. GARSTANG, *Hittite Empire*, 111 : presumably of the eading Hittite deities.

de Iasily-Kaia (1). Le dieu (2) est nommé dans le Code ḫittite. Le texte ḫittite du traité de Ḫattusil et de Ramsès II appelle le dieu *Seigneur des cieux et de la terre* (3) ; dans le texte égyptien correspondant à ce passage, on lit Suteḫ (4), Seigneur du ciel (5). Le messager ḫittite qui portait au pharaon la minute de ce traité s'appelait Tar-Tešup (6). Cet élément divin Im ou Tešup est naturellement très fréquent dans les noms propres de personne, non seulement en pays ḫittite, mais aussi dans les contrées qui ont subi l'influence ḫittite.

Déités de la Confédération syro-hittite (7) *du XIIe au VIIIe siècle environ.* — Cette Confédération syro-ḫittite comprend des Ḫittites, des Ḫurrites, des Araméens devenus sédentaires. La ville de Karkemiš a le plus souvent la prééminence.

Au cours du 2e millénaire Gilgameš et Enkidu figurent sur les bas reliefs (Pl. 56 : 174).

Une statue représente un dieu assis sur son trône dont le piédestal est constitué par deux lions, gueule ouverte, qu'un génie tient par le cou (8). On aime à placer sous les yeux des génies, « démons » ailés (9) ou autres, qui ont quelquefois l'aspect d'Enkidu (10) ou qui sont coiffés de la tiare hittite, avec les pieds et serres d'aigle et une queue de scorp ion (11).

(1) Voir, plus loin : *Temples*, p. 295 et s.

(2) *Milieu bibl.*, t. II, 201 bas, 202 ; Garstang, *The Hitt. Emp.*, 362 ; *Keilschr. T. Bogh.*, I, 7, 40 ; II, 18 ; etc.

(3) *Keilschr. Boghaz*, I, 7, 54.

(4) Sur Suteḫ parallèle à Adad, voir un peu plus haut, p. 272. Rien ne prouve que d*Ba-al-ša-ma-me* du traité d'Asarhaddon et *Ba-a-lu*, roi de Tyr (collation récente de St. Langdon, dans RA, XXVI (1929), 190-191) désigne un autre dieu. A l'époque de Ḫammurapi, d*Ba-'-ù-lu* est inséré parmi les « noms » du dieu Adad (CT, XXV, 16, 32).

(5) Voir traduction et commentaire par Gardiner et Langdon, dans JEA, VI (1920), 179-205. L'expression, aux pp. 194, § 15, 27 ; 198, § 19 *passim*. Ou bien dans Breasted, *Anc. Rec.*, t. V (références, à la fin, au mot Suteh). Quant à l'expression *Ba'al šamym* : « Seigneur des cieux », qu'on trouve dans des textes d'époque grecque, du IIIe au IIe siècles av. J.-C., on l'appliquera alors au dieu soleil, *Hélios*. Voir plus loin : Epoque grecque, *Syrie*, pp. 540 et s.

(6) Au *début* du texte égyptien, ce nom est écrit *T.r.* T.S.B, JEA, t. VI, 186.

(7) C'est le terme adopté et maintenu par M. Contenau, *Civilis.*, 221 et s.

(8) Pottier, *L'art hittite*, p. 34.

(9) *L. c.*, 28.

(10) *L. c.*, 31.

(11) *L. c.*, 34.

2. Les choses sacrées (1)

Les lieux de culte

A Byblos (2), une grotte en partie naturelle et en partie aménagée aurait constitué l'antre cultuel primitif. Dès cette époque sans doute, ou dès la fin du 4e millénaire (3), semble-t-il, le *ḫaram* consistait en une enceinte réservée à l'autel et en un parvis où se tenaient les fidèles. Des objets divers représentaient des dépôts de fondation : des vases, des plateaux à offrande sont du xxve siècle environ (4) telle jarre à couvercle doit dater de l'an 2000* (5).

Vers la fin de la xiie dynastie égyptienne ou au début de la xiiie, donc vers 1800-1750* (6) on adapta (7) au sanctuaire sémitique, au Nord (8), un temple sur le modèle égyptien (9). Il consistait alors en un édifice précédé de trois statues colossales en bordure d'uen grande cour où se dressait l'autel (10).

Sur un bas relief, en deux tableaux symétriques, un roi agenouillé présente son offrande à un dieu et à une déesse assis sur des sièges comparables à ceux des statues, qui sont carrés et décorés de pattes de lion. Le dieu est appelé « Seigneur de Gebal », *neb Kebn*, et la déesse « Dame de Gebal » (11), *neb.t Kbn*. Les attributs et la physionomie du dieu sont ceux d'Amon-R'e à tête de bélier, surmontée

(1) On voudra bien se souvenir de ce que nous avons dit, p. 263.

(2) Dunand, dans *Syria*, X (1929), 214. Voir aussi Montet, *Byblos et l'Egypte*, in 4°, Paris, 1928, 35-38.

(3) En effet, on a trouvé, dans les couches profondes, un fragment d'albâtre au nom du pharaon *Ha-shm-wy*, le seul connu jusqu'ici dont la bannière soit surmontée du faucon et du lévrier (Cité de Dunand, *l. c.*, t. IX, 181). Puis, à l'époque des pyramides de Gizeh, on y relève les noms d'autres pharaons : Chéops, [Chéphren], Mycérinus, Unis, Sahure. Sous la VIe dynastie, Téti, Pépi Ier et Pépi II. Le nom de ce dernier est répété sur un grand nombre de tessons (*Id.*, ix, 181). Les pharaons affirment leur dévotion envers la dame de Byblos (*L. c.*, viii, 98 ; ix, 179-180).

(4) *Item*, xi 170-172 (Dussaud), Pl. 50 : 162a.

(5) *L. c.*, t. VIII, 95.

(6) *The Excat. Tell Beit Mirsim* dans *Annual Americ. School Or. Res.*, xiii (1933), 74 Albright se basant sur les 5000 sceaux de jarres, sûrement de la XIIIe dyn. découverts et publiés par Reisner).

(7) Dunand, *l. c.*, t. IX, 114, 123, 124.

(8) *Syria*, t. IX, 179.

(9) C'est celui que M. Montet a appelé le « temple égyptien ».

(10) Dussaud, *Syria*, t. VIII. 113; Dunand, *ibid.*, 94. — Les richesses du temple de Byblos sont mentionnées dans une lettre d'El-Amarna (Edit. *von* Knudtzon, n° 137, 60-62).

(11) On sait qu'Eli-ba'al, roi de Byblos, fit exécuter et dédia à la *ba'alat Gebal* une statue d'Osorkon Ier (La dédicace est écrite en caractères phéniciens archaïques).

du disque et du croissant. La déesse parèdre porte un costume analogue : on est porté à croire qu'il s'agit d'Isis-Hathor.

Vers la même époque (1), le temple de Qatna, aujourd'hui, Mišriphé, était dédié à ᵈNin-é-gal (2).

Vers le xve siècle avant notre ère, la vaste esplanade du *ḥaram* néolithique de Gézer (3) n'était ceint d'aucun mur (4). Sur cette plate-forme se dressaient des stèles ou *maṣṣébôth* — qu'on appelle volontiers aujourd'hui *bétyles*, — pierres levées (Pl. 5, fig. 12), massives, quadrangulaires, mais aux arêtes quelquefois effacées et arrondies en cônes. Elles portent souvent des cavités au sommet ou sur le fût (5).

A *Beisân*. — Les fouilles ont permis de suivre l'évolution du lieu de culte de ce site (6).

Au xvi-xve siècle — exactement, sous le règne du pharaon Thutmès III (1501-1447) (Pl. 51, fig. 164 et 165) — il y avait un grand temple dédié au dieu Mikal. Au Sud de celui-là, un petit temple était consacré probablement à la déesse ,Anat-Hathor (Pl. 52) (7).

A la même époque remontent — puisque contemporains d'Aménophis III (1411-1375) — une hache en bronze, un trône symbolique (8) orné de l'animal sacré de Seth, un autel « crétois », un sommet d'étendard en forme de tête d'Hathor surmontée des cornes et du disque solaire, et d'autres objets. Du xive siècle sont deux stèles de Séti Ier (1313-1292.)

(1) Une inscription y fut trouvée qui portait le nom d'*Ita* 𓇋𓏏, fille du pharaon Amen-m-hat, II (1938*-1904*).

(2) Voir du Mesnil du Buisson, *Les ruines d'el-Mishrifé* et *L'ancienne Qatna ou les Ruines d'el Mishrifé au N.-E. de Homs* (Pl. 50; 163).

(3) Voir, *supra*, pp. 24 et 633.

(4) *Canaan*, 115.

(5) En face des mégalithes 5 et 6 (voir, plus loin, culte des *pierres*, p. 641), un volumineux cube en pierre, équarri avec soin, porte, au bord supérieur opposé aux *maṣṣébôth*, une rigole sinueuse : c'est l'autel.

En face des deux premiers mégalithes, se trouve un bassin en maçonnerie fort négligée.

Sous cette *bamah*, on découvrit une véritable nécropole d'enfants, presque tous nouveaux-nés, ensevelis dans des jarres.

Vers le xve s. environ, on fit communiquer, par un passage étroit et sinueux, les deux cavernes qui sont à l'orient des pierres levées, sur la longueur presque entière de leur alignement. A l'époque néolithique chacune de ces deux cavernes avait son entrée indépendante.

(6) Elles ont permis de constater ce fait notable *qu'on passe imperceptiblement des temps pré-israélites de la période égyptienne à l'époque hellénistique. Il n'y a rien qui soit spécifiquement israélite ou juif* (*Rev. Bibl.*, 1929, 95).

(7) Un scarabée avec cartouche de Thutmès III, trouvé dans la salle K, fixe la date de ces temples. Le taureau symbole d'Adad-Tešup est représenté sur ce scarabée.

(8) RB, 1928, 539.

Au XIII[e] siècle, sous le règne de Ramsès II, le grand temple était toujours dédié au même dieu et le petit temple à la même déesse. On y a découvert une stèle de Ramsès II et une statue de Ramsès III.

Dans ces temples, les Egyptiens et leurs mercenaires continuèrent à offrir leur culte. Puis, les Philistins, devenus les maîtres de Beisân, les imitèrent et y honorèrent leur dieu Dagôn (1) et Aštart.

Une petite stèle égyptienne trouvée dans le temple sud, près de la *cella*, porte l'image du dieu Mikal (Pl. 51, fig. 165).

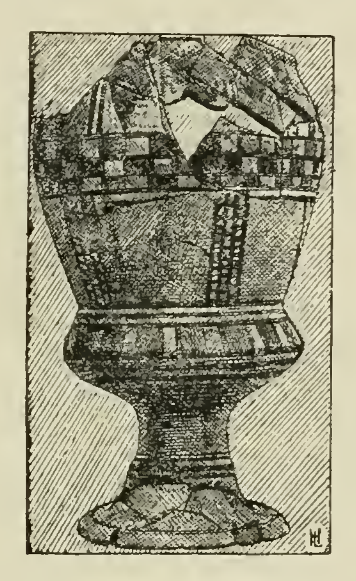


Fig. 43.

Le grand temple est le plus intéressant (Pl. 51, fig. 164). La partie centrale est constituée par une salle qui mesure 14 mètres du nord au sud. On y a découvert une grande maquette d'Astarté en terre cuite, une statuette de bronze recouverte d'une feuille d'or représentant un dieu assis, une figurine d'Astarté, une belle coupe à libations (fig. 43) en terre cuite, un vase à parfums en ivoire, des objets de toilette en or et en bronze ouvragés, etc.

Un peu en avant des marches de cette estrade, un bloc était la table à offrandes (2), à côté de laquelle on a trouvé l'os d'une épaule de

(1) S'il en est bien ainsi, ce fut là que les Philistins déposèrent les armes de Saül. Voir I *Chron.* (X, 10) et la restriction que nous avons faite plus haut : *Dagôn*, p. 282, n. 1.

(2) Nous suivons la description et l'interprétation de H. Vincent, *in* RB, 125-138 (Il s'agit du temple de l'époque de Thoutmès III.)

taureau d'environ trois ans ; à l'angle de cette table, un bassin pour les offrandes liquides. Tout à côté de la *cella*, l'autel à immolations en briques, auquel donnent accès deux marches. Sur l'autel, une rigole de 0 m. 20 de large, d'un côté débouche dans une fosse quadrangulaire, et, de l'autre, s'arrête à une perforation qui pénètre profondément dans les briques ; on y a trouvé des débris de bois corrompu, preuve, sans doute, qu'il s'agissait d'un pieu (ou, peut-être, d'un crochet, solidement fixé, auquel on attachait la victime ; et, précisément, deux cornes de taureau d'environ trois ans (1) ont été trouvées au pied même de l'autel.

Dans une salle, on a découvert des poids en basalte. Ce devaient être les « poids étalons » ou bien des poids destinés à la vérification des offrandes en nature accumulées dans les magasins sacrés.

Dans ces locaux sacrés, aucune place pour les fidèles. Les adorateurs se tenaient au dehors dans la cour du *ḫaram* qui leur était destinée.

A Hébron (3) (P. 52, et 53) l'enceinte du *ḫaram el-halil* est majestueuse. Une seule porte introduit au redoutable sanctuaire, mais point directement. Pour la trouver, il faut franchir d'abord une des deux entrées aboutissant à une galerie partiellement ouverte où s'ouvre la porte unique, fort exiguë d'ailleurs (4).

Une étroite cour à ciel ouvert divise l'antique esplanade en deux sections sensiblement inégales : celle du nord ne comprend que deux petites chapelles funéraires et diverses annexes ; celle du sud est couverte par la mosquée, précédée d'un vestibule flanqué de deux autres chapelles funéraires et d'une galerie couverte.

Une porte introduit dans une petite chapelle octogonale à coupole couvrant le cénotaphe d'Abraham ; une chapelle symétrique renferme le cénotaphe de Sara (5).

Ce qui fait ressortir avec évidence l'homogénéité et le caractère antique du *ḫaram*, c'est la grande enceinte (6).

(1) Victimes bibliques de même âge, *Gen.*, XV, 9 ; 1, *Sam.*, 1, 24.

(2) Voir Vincent, 135.

(3) Vincent, Mackay et Abel, *Hébron, le haram el-Khalil*, in-fol. 1923. — Qiryath-Arba' (c'est Hébron) devait se trouver sur le mamelon appelé aujourd'hui *Roumeideh-Arba'in*, sur le versant oriental duquel l'Hébron actuel empiète. *L. c.*, p. 131-137.

(4) *L. c.*, p. 11.

(5) *L. c.*, p. 12.

(6) C'est sous ce *ḫaram* que se trouve la caverne d'Abraham appelée Macpelah (voir *Gen.*, XIII, 18, XXIII: Sarah ; — XXV, 9: Abraham; — XXXV, 29, Isaac; — XLIX, 30, L, 13 : Jacob ; — L, 31, Lia). Mais en quel endroit ? L'alignement impeccable des tombeaux intérieurs fait douter qu'il corresponde à la répartition vraie des sépultures authentiques dans la caverne (*Hébron*, p. 56). « Etant donné l'allure des courbes de la colline à laquelle

A Ras-Šamra s'élevait, au début du 2e millénaire environ, un temple qui devait être important, car la princesse royale Senumit — qui devint la femme du pharaon Senusret II — y offrit sa statue (1).

Au XIVe ou XIIIe siècle, les textes emploient les mots *b.t.*, « maison (2) », et *h.k.l.* (3) pour désigner le temple. Il est construit alors en bel appareil de pierre. Une bibliothèque importante y est annexée (4) Notons ici, qu'un poème de cette bibliothèque a pour objet la construction du temple de Ba'al (5), et, détail caractéristique, cette construction est l'œuvre des dieux eux-mêmes, qui ont un caractère très humain (6). Aleyân, fils de Ba'al, se montre un des plus empressés. A sa mort, Ašerat-yâm tient sa place dans le temple (7).

Signalons au moins, à la même époque, et non loin de Ras-Šamra, les installations rituelles de Minet-el-Beida (8).

Chez les Ḫittites (9) *du XVe siècle environ jusque vers* 1180*. — Le sanctuaire de Iasily-kaïa (Pl. 54, fig. 169) — ou « Roche sculptée (10) » — à 3 kilomètres à l'est de Boghaz-keuï, est contemporain de la grande expansion ḫittite, XIVe-XIIIe siècle avant Jésus-Christ (11).

Deux enceintes juxtaposées — formant deux sortes de couloirs irréguliers, dont l'un est de deux à trois fois plus grand que l'autre — sont fermées par des rochers aux parois ornées de bas-reliefs sculptés. Ceux de la grande enceinte représentent deux processions (Pl. 54; 56, fig. 170, 171) en marche l'une vers l'autre: celle de droite est formée de personnages féminins et celle de gauche de personnages masculins.

Le premier personnage masculin représenterait le Grand dieu, debout sur l'épaule de deux personnages portant une tiare conique

est adossé le *ḥaram*, et des cavernes qui s'y trouvaient encore, on peut admettre que la caverne était béante, plus ou moins largement, à l'ouest de l'enceinte actuelle ». *L. c.*, p. 62.

(1) Schaeffer, dans *Syria*, XIII (1932), 20.

(2) RB, XL (1931), n° 14 (onze fois dans ce texte); n° 33, 7 et 8.

(3) *Syria*, XII, 145 : VI, 23, 27, 31. Dans la Bible, même mot écrit *hykl* (TM: *heykal*), akkad. : *êkallu* (sumér. : É-GAL : grande maison, palais). — Le mot a.š.r, qu'on retrouve assez souvent, paraît désigner un *sanctuaire* ou *le sanctuaire* (Cf. Virolleaud, dans *Syria*, XII, 141).

(4) Schaeffer, *l. c.*, p. 11. A cette même époque — nous l'avons noté ailleurs — tous les reliefs, statues, inscriptions, trouvés dans le temple ont un caractère nettement égyptien (2e *Campagne de Ras-Šamra*, tirage, p. 11).

(5) *Syria*, XIII, 113 et s.

(6) Voir une idée complémentaire de M. Dussaud, *R. H. Rel.*, CV, 250.

(7) *L. c.*, 259.

(8) Schaeffer, *l. c.*, 16.

(9) Voir, ci-dessus, les dieux.

(10) Garstang, *Hittite Emp.*, 95 et suiv.

(11) *Id.*, *ibid.*, 113.

semblable à la sienne. Le dieu tient, dans sa main droite, une masse d'armes et, dans la gauche, l'idéogramme de son nom : *Santas*, pense-t-on (1), surmonté de celui de la divinité : un ovale divisé en son milieu par un trait.

Vers lui s'avance une déesse, qu'on identifie avec la Grande déesse d'Arinna montée sur son animal sacré, la panthère (2).

Tous les autres dieux de la procession seraient des dieux *locaux* de l'orage, pluie, fertilité (3) ; et les déités qui suivent la Grande déesse seraient des déesses locales (4) accompagnées peut-être de prêtresses (5)

La représentation de cette procession avait peut-être pour but soit de rappeler le retour (6) des dieux, au XIIIe siècle, sous Ḫattusil, après l'exil que Muwatallu n'avait pu éviter, à la fin du siècle précédent, soit — plus probablement, à notre avis (7) — de figurer l'hymen du dieu et de la déesse sur le point de s'accomplir (8).

Les objets sacrés

Les eaux. — Dans tout l'Orient, l'eau passe pour une bénédiction, une miséricorde, *rahma*, d'Allah (9).

En *Arabie*, antérieurement à Mahomet, on vénérait le puits Zamzam (10). On y faisait des offrandes: en le nettoyant, on y trouva plusieurs épées et deux gazelles d'or (11). L'eau de ce puits favorisait les affaires des uns, apaisait le trouble des autres ; mais surtout elle guérissait les maux physiques, non pas une maladie spéciale, mais tous les maux du corps. De plus, elle rassasiait ceux qui avaient faim ou soif (12). Les vertus de cette eau s'exerçaient à proportion de la religiosité de celui qui en usait.

(1) TH. BOSSERT, dans AOF, VIII (1933), 297.

(2) CONTENAU, *l. c.*, 200 ; une *lionne*, d'après GARSTANG, *l. c.*, 114.

(3) GARSTANG, 114.

(4) En particulier celles d'Eûyuk, dont le symbole est l'aigle à deux têtes. Cf. GARSTANG, 115.

(5) GARSTANG, *l. c.*, 115.

(6) Pourquoi, dans ce cas, les déesses iraient-elles au devant des dieux ?

(7) Il n'y a ni corybantes, ni « tintamarre d'armes », dit M. BOISSIER (cf. RA, XXVII, 5) ; mais 1° il ne s'agit pas nécessairement ici de Cybèle et Attis, et d'ailleurs 2° on ne peut dire à quelle époque ont commencé à faire partie de la fête de Cybèle et d'Attis les rites des « bacchanales » : Nos sources les plus anciennes ne sont-elles pas HÉRODOTE et DIODORE ? Voir plus loin, Syrie : *Attis et Cybèle*, p. 511 et s.

(8) Voir GARSTANG, *l. c.*, p. 115. Autres croyances hittites : (Pl. 56 : 172-175).

(9) Note de LAMMENS, *Une villégiature*, p. 411. Il cite *Qoron*, XLII, 27 ; XVII, 92, 93.

(10) PG, t. CXIV, col. 1436. WELLHAUSEN, *Reste*, 104.

(11) SMITH, *Religion*, 168.

(12) Gaud. DEMOMBYNES, p. 82-83. On y trouvera des détails.

La *Phénicie* avait le célèbre sanctuaire d'Afqa (Pl. 57, fig. 176), entre Baalbek et Byblos. On ne saurait dire à quelle époque il remonte, mais voici ce qu'en dit Zozime (1) : A côté d'un temple érigé en l'honneur de Vénus ; il y avait « *un étang*, λίμνη (2), *qui ressemblait à une piscine faite de main d'homme. Près du temple et dans les endroits voisins, on voit un feu semblable à une lampe où à un globe toutes les fois qu'on s'y rassemble aux jours marqués pour cela. Ce prodige a duré jusqu'à notre temps.*

« *Tous ceux qui se trouvaient à cette assemblée apportaient un don à Vénus, des ouvrages d'or et d'argent, des toiles de lin ou de byssus, ou de quelque autre matière précieuse. Ils jetaient ces offrandes dans l'étang. Si elles étaient agréables à la déesse, les toiles allaient au fond de l'eau, de même que les ouvrages de métal ; si au contraire elles ne lui plaisaient pas, les ouvrages de métal de même que les toiles nageaient au-dessus de l'eau* (3). »

Au pays de *Canaan*, aujourd'hui encore, à la campagne, toutes les sources sont considérées comme demeures d'esprits ; aussi les femmes du peuple, soit chrétiennes, soit musulmanes, leur demandent-elles la permission de puiser de l'eau (4).

Les arbres. — En *Arabie*, tous les sanctuaires pré-islamiques possédaient, dans leur voisinage des puits et un bouquet de beaux arbres, objets d'un culte spécial et couverts d'ex-voto. Omar détruisit ces *lucus* sacrés parce qu'ils constituaient une menace pour le monothéisme vacillant des néophytes bédouins (5).

Les pierres. — Souvent la divinité résidait dans l'enceinte sacrée sous la forme d'une pierre.

A Chypre, l'exemple du temple de Paphos est bien connu : les monnaies attestent que la divinité était représentée par une pierre conique (Pl. 57, fig. 177).

Les Arabes préislamiques avaient, au lieu d'effigies, des *ansab*

(1) Zozime, *Hist.*, I, cité d'après ERS², 159.

(2) Les gens du pays viennent encore y allumer des lampes, à l'orifice d'un canal et attacher des chiffons à un figuier. On demande des guérisons à Notre-Dame d'Afqa. On amène là les enfants malades et on les lave avec l'eau qui sort en écumant de l'orifice inférieur. Dr Rouvier, cité d'après ERS², 159.

(3) A une époque récente, Polybe (vii, 9) rapporte qu'Hannibal, lors de son traité avec Philippe V de Macédoine, fit serment par tous les dieux de l'Hellade et de Carthage, *par les eaux*, par le soleil, par la lune... — A une époque récente également, signalons le temple de Bêl, à côté de la source Ephca ; une inscription grecque mentionnera un surveillant de cette source sacrée choisi par le dieu Yarḥi-Bôl : ἐπιμελετής ... Ἐφκᾶς πηγῆς. Waddington, *Inscr.*, n° 2571c. Voir Février, *Rel. Palm*, 151-152 ; 158.

(4) Smith, *Relig.*, 169-170 note.

(5) Lammens, *Berceau de l'Islam*, 70.

'ns'b, stèles ou fétiches. Les textes disent qu'ils étaient quelquefois « couverts du sang des victimes immolées (1). » A l'origine, on ne connaissait que des bétyles ou simulacres divins transportables ; la pierre noire de La Mecque elle-même n'était peut-être, primitivement, qu'une *bayt* mobile (2). Peu à peu, on admit des bétyles fixes. (Cette évolution sera fort avancée, à l'époque de l'hégire, du moins au Hedjaz et dans le Nedj limitrophe (3).

Les *maṣṣêboth* mentionnées dans la Bible. — Ces *maṣṣêboth* étaient-elles, à l'origine, de véritables pierres sacrées, objets de culte ? Ont-elles constitué un élément authentique de l'histoire des Patriarches (4) ? Jacob en avait érigé une qu'il avait appelée *beth-'el* (5). Le Deutéronome les interdira (6) ou ordonnera de les briser (7). Peut-on conclure que les auteurs bibliques n'osant les supprimer de leur récit en firent des monuments commémoratifs (8) ?

Il convient de classer (9) en sept séries les textes qui rapportent les faits.

1° La *maṣṣêbah* de Beth-El (10). Jacob se rend compte qu'il a dormi inconsciemment, dans un lieu sacré : *vere* Yahweh *est in loco isto* (11). Alors, il prend une pierre qu'il érige, y fait une libation d'huile et formule un vœu qu'il accomplira plus tard : *lapis iste quem posui* massêbah *erit domus* Elohym (12).

2° La Bible connaît les *maṣṣêbôth* funéraires ; telles celles de

(1) Cf. Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, 102 ; Lammens, *Sanctuaires preéislamiq.*, 50. Pour ce motif, on les appelait aussi *ǧarian*, plur. de *ǧari*. Rac. : *ǧarray* : oindre.

(2) Lamm., *ibid.*, 51 ; voir 56.

(3) *Id.*, *ibid.*, 40 et 71.

(4) Voir L. Benzinger, *Hebr. Archaeol*[2]., 315-316.

(5) *Gen.*, xxviii, 18-22.

(6) *Deut.*, xvi, 22.

(7) *Id.*, xii, 3.

(8) Par ex., *Gen.*, xxviii, 18.

(9) Avec Lagrange, ERS[2], 205 et s.

(10) *Gen.*, xxviii, 10-22 ; xxxi, 13 ; xxxv, 14. — *Gen.*, xxviii, 10 et s. : Jacob se rendait à Ḫarran pour y prendre femme. Un soir, il se coucha après avoir placé sous sa tête une des pierres qui se trouvaient là. Et il vit, en songe, une échelle mystérieuse « qui touchait aux cieux »... « Au haut se tenait Yahweh » qui lui promit la possession du pays où il se trouvait et d'abondantes bénédictions. En s'éveillant, Jacob dit : « *Certainement Yahweh est en ce lieu ! Et moi, je l'ignorais.* Saisi de frayeur, il ajouta : que ce lieu est redoutable ! *C'est ici la maison d'Elohym ! C'est ici la porte des cieux !* S'étant levé de bon matin, *Jacob* prit la pierre dont il avait fait son chevet, *posuit eam* **maṣṣêbah**, versa de l'huile sur son sommet et à ce lieu, qui auparavant s'appelait Luza, il donna le nom de Maison de El : *Beth-El.* Jacob fit alors un vœu et une promesse : « *Yahweh sera pour moi Elohym,* et *lapis iste quem posui* maṣṣebah *erit domus Elohym* : Beth-Elohym », s'il accorde ce que je lui demande.

(11) *Gen.*, xxviii, 16.

(12) *Ibid.*, 22.

Rachel (1) et d'Absalom (2). Leur caractère est commémoratif, comme celui des cippes phéniciens ;

3° Les *massêbôth* représentant des personnes. Elles pouvaient correspondre au nombre des familles ; telles les douze stèles qui, près de l'autel de l'Alliance, représentaient les douze tribus d'Israël (3).

4° La *maṣṣêbah* du pacte Jacob-Laban (4). En quittant la maison paternelle avec Jacob son mari, Rachel emporta, à l'insu de tous, les idoles ou *teraphym* de son père. Dès qu'il connut le larcin, Laban se mit à la poursuite de Jacob. Quand il l'eut atteint, il lui reprocha son vol et se mit à fouiller partout. Jacob, ignorant le bien-fondé de l'accusation, fit de violents reproches à son beau-père. Un pacte mit fin à l'incident : Jacob prit une *pierre* et la dressa comme une *maṣṣêbah* ; ce fut le témoin du contrat. Jacob dit : « Cette *maṣṣêbah* que j'ai fichée (en terre) est témoin que je n'avancerai pas au-delà... et que tu n'avanceras pas vers moi au-delà... »

5° Toutes les *maṣṣêbôth* de Canaan étaient érigées aux *ba'als*, et voilà pourquoi elles furent interdites aux Israélites quand ils pénétrèrent dans le pays (5). Malgré la défense, le peuple en érigera souvent (6) ; à chaque réforme religieuse, il y en aura à briser (7).

6° Dans un texte de Jérémie, le mot *maṣṣêbôth* désigne les obélisques d'Héliopolis (8).

7° Enfin, deux passages, l'un d'Ezéchiel (9) et l'autre d'Isaïe (10), paraissent métaphoriques.

Concluons (11) : de ce classement de textes il résulte que les six

(1) *Gen.*, xxxv, 20.
(2) II, *Sam.*, xviii, 18.
(3) *Ex.*, xxiv, 4.
(4) *Gen.*, xxxi, 45 ; 51-54.
(5) Il n'était pas mal, en soi, d'en ériger à Yahweh. Effectivement, le livre d'Isaïe (xix, 19) parlera d'une *maṣṣebah* dressée « pour Yahweh » près de la frontière d'Egypte et qui sera pour lui « un témoignage. « Osée (iii, 4, et x, 2) parle de *maṣṣêbôth* dont le danger (cf. van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes*, p. 36, in-8°) provenait peut-être uniquement du fait que ces ornements obligatoires des *bamôth* pouvaient entraîner les Hébreux à des actes superstitieux. Aussi les *maṣṣêbôth* cananéennes sont-elles condamnées à être brisées (*Ex.*, xxiii, 24 ; xxiv, 13 ; *Deut.*, vii, 5 ; xii, 3) et est-il prescrit à Israël de n'en dresser jamais près de l'autel de Yahweh (*Deut.*, xvi, 22 ; *Lev.*, xvi, 1.
(6) Sous Roboam de Juda, I, *Reg.*, xiv, 23 ; II, *Reg.*, xvii, 10 (mentionnées parmi les causes de la ruine de Samarie).
(7) Sous les rois de Juda, Ezechias (II, *Reg.*, xviii, 4 et II, *Chron.*, xxxi, 1), Josias (II *Reg.*, xxiii, 14), Asa (II *Chron.*, xiv, 2). — Quant à II *Reg.*, x, 25 et s., il est possible que le texte ait été mal conservé. Cf. Lagrange, ERS², 207, n. 2.
(8) *Jer.*, xliii, 13 (LXX) ; le texte dit *Beth-Šemeš* d'Egypte.
(9) *Ezech.*, xxvi, 11.
(10) *Is.*, vi, 13.
(11) Avec le P. Lagrange, à peu de chose près.

derniers groupes n'offrent pas de difficulté au point de vue qui nous occupe.

Quant au premier, il nous rapporte un fait qui s'explique assez naturellement :

a : l'érection de la *maṣṣêbah*, à Luza, son onction avec de l'huile et le nom de *beth-El* qu'elle reçut faisaient de cette stèle un monument religieux commémorant la présence particulière du Dieu de Jacob à l'endroit où ce Patriarche avait dormi (1).

b : Des textes akkadiens nous représentent les Babyloniens oignant d'huile l'antique pierre de fondation de tel ou tel temple quand ils venaient à la retrouver. Si l'onction faite par Jacob avait un sens analogue, on pourrait admettre que ce geste signifie la « fondation » d'un nouveau sanctuaire.

Rien ne prouve que le vrai caractère des *maṣṣêbôth* ait jamais été altéré par les auteurs bibliques.

3. Le culte

A Ras-Šamra, « on pratique un culte des éléments entièrement anthropomorphisé. Sur la base des croyances animistes, le rituel a pris son complet développement, et notamment le sacrifice est institué à peu près tel qu'il se conservera jusqu'à la fin du paganisme » ; il paraît avoir pour but, comme l'ensemble des rites, « d'assurer l'alimentation de la population en captant les forces de la nature, surtout la pluie, et en maintenant la régularité des saisons (2). »

Il semble que les rites expiatoires aient occupé une large place dans le culte ḫittite. Un roi est malade. L'oracle déclare que la déesse d'Arinna est en colère contre lui et que, pour l'apaiser, il faut lui adresser des prières et lui offrir un sacrifice (3). La brouille divise les membres d'une famille : il faut faire des libations de vin et des offrandes, ainsi que le sacrifice d'un mouton (4). Si quelqu'un usurpait un champ « dont les bornes avaient été consacrées aux dieux (5) », une expiation était nécessaire. La coutume prescrivait de sacrifier

(1) Van der Leeuw écrit (*Phänomenologie*, p. 34, n. 1) : *Man würde sich irren, wenn man aus dem Namen Bethel* (gr. βαιτύλιον) *eine Beseelung des Steins durch einen Geist oder Dämon mit Notwendikheit herleilete*. Mais il n'explique pas *El* au sens propre de *Dieu*, ni au sens de *divin*.

(2) Dussaud, dans RH*Rel.*, CV, 248 et 285.

(3) *Bogh. Stud.*, III, 28.

(4) *L. c.*, 60. Autre cas, *Code hitt.*, art. 199, 19-21.

(5) Cuq, *Etudes*, 501.

aux dieux le transgresseur et ses bœufs (1). (Cette coutume fut supprimée — antérieurement au XIVe siècle — et le sacrifice en usage fut remplacé par l'immolation de trois moutons : 1 pour l'homme, 2 pour les bœufs (2).

Un grand bas-relief sculpté d'Euyuk montre une personne amenant *le bétail à offrir* au dieu taureau (3) ; le roi-prêtre et la reine sont devant l'autel.

En Cappadoce, un bas-relief rupestre de Fraktin, près de Césarée, représente deux scènes de *libation*, l'une devant le Grand dieu et l'autre devant la déesse Soleil (Pl. 58, fig. 179), pense-t-on (7).



Fig. 44.
Autel et oblation. Sceau ḫittite.

Dans la Haute Phénicie, au XIIIe siècle avant Jésus-Christ, les textes de Ras-Šamra permettent de constater qu'on offre aux dieux des sacrifices alimentaires. Voici un de ces textes qui rappelle celui d'Isin-Larsa, au 3e millénaire, que nous avons cité plus haut.

Voici, donne-leur à boire,
pose le pain sur les tables, le pain,
le vin dans les pots,
dans le gobelet d'or le sang des arbres (5).

Ou bien encore :

Abreuve de vin les dieux *k.r.m* ;
abreuve de vin les déesses *h.p.r.t* ;
abreuve de vin les dieux *a.l.p.m* ;
abreuve de vin les déesses *a.r.h.t* ;
abreuve de vin les dieux des sièges ;
abreuve de vin les déesses des trônes ;
abreuve de vin les dieux des places publiques

(1) *Code*, art. 166.
(2) Art. 165.
(3) Garstang, *Hitt. Emp.*, 135-138. De même à Arslan-Tepe = Malatia, Pl. XXXVIII *a*.
(4) Garstang, *l. c.*, 143 et Pl. XLI.
(5) Dussaud, *ibid.*, 285 (citant la trad. Virolleaud).

abreuve de vin les déesses des routes (?)
A nouveau fais manger (et) boire les dieux (1).

Il est particulièrement intéressant de noter que le vocabulaire rituel du sacrifice, à Ras-Šamra (2) se retrouvera dans la Bible : l'offrande *parfaite* (3), le *sacrifice sanglant* (4), le *sacrifice pacifique* (5), l'*holocauste* (6), le sacrifice *fait par le feu* (7). On avait aussi, semble-t-il, un *sacrifice pour le péché* (8) et un sacrifice *pour obtenir justice* (9). Enfin, à Ras-Šamra, les sacrifices pour les morts (10).

Au pays de Canaan, on faisait des sacrifices humains : sacrifices *de fondation* et sacrifices *des premiers-nés* ; les fouilles de Gezer, de Ta'annak et de Megiddo ne laissent pas de doute sur ce point (11).

Personnel sacré

Là où il y avait des sacrifices ritualisés, il devait y avoir des prêtres et aussi d'autres ministres sacrés ; malheureusement, le laconisme, sinon l'absence de documents, ne permet guère de préciser.

(1) Virolleaud, dans *Syria*, XIII, 147. Autel à libation (?) (Pl. 59, fig. 181).

(2) Voir Dhorme, dans RB, 1931 ; Dussaud, *Syria*, 1931, 67 et s. ; Hans Bauer, *Alphabet, von Ras Šamra, Anhang*, II (1932).

(3) *M.l.n t.m.n* de Ras-Šamra (Dhorme, dans RB, 1931 : n° 1, l. 2) est parallèle à *tamym* du Lévitique.

(4) *D.b.ḥ.*, *l. c.*, n° 1, 17, cf. l. 20 ; n° 3, 24, 38, 39, 50 ; n° 19, 13 ; n° 32, 2 (sacrifier le sacrifice, RB : n° 2, l. 15, 24, 32-33 de même I *Sam.*, II, 13), hébr. : *z. b. ḥ* — *z* pour *d* est fréquent, en araméen par exemple. Les textes ont aussi *t. b. ḥ. Syria*, XV (1934), 227, I, l. 18, 20, 22, etc.

(5) Dhorme, *l. c.*, n° 4, 52 ; n° 5, 7 ; n° 6, 9 ; n° 9, 7, 15 ; n° 17, 12, 18.

(6) *L. c.*, n° 43, 9 : *k. l. l* : holocauste (Dhorme, *l. c.*, p. 49). *Kalil* désigna, chez les Carthaginois, aussi bien l'holocauste que le sacrifice expiatoire. Dussaud, RH*Rel.*, CV, 286. — Au n° 9, 7 : *s.r.p*=peut-être *holocauste*. L'étymologie n'est pas une preuve suffisante. Etymologiquement, *e.š.l* pourrait avoir le même sens. Dans *Lévit.*, il est nettement distingué de l'holocauste, voir, par ex., *Lev.*, XXIII, 37.

(7) *Eš..l.* Au Lévitique, *iššе* se dit du sacrifice dans lequel on brûlait la graisse des entrailles, y compris les rognons et la membrane du foie (*Levit.* III, 9-11, 14-16). C'était un sacrifice de réparation, d'après *Lévit.*, VII, 4-5, et un sacrifice de fête (*Lev.*, XXIII, 8, 25, 27, 36, 37. Autel de Minet *el-Beida*, (Pl. 59).

(8) *D.b.ḥ b.š. l* (Dussaud, *l. c.*, 286, référ., n. 1.

(9) *D.b.ḥ d.n.l* (*Id.*, *ibid.*).

(10) *Syria*, XV, *l. c.* (Il s'agit du dieu Ba'al mort).

(11) *Canaan*, 188-201 ; cf. *Milieu*, I, 78. Hiel de Bethel imitera l'exemple des sacrifices cananéens de fondation, quand il rebâtira les murs de Jéricho (I, *Rois*, XVI, 34 ; cf. *Josué*, VI, 26). D'autres Israélites feront aussi au *ba'al* des holocaustes de leurs premiers-nés (*Jér.*, XIX, 5 ; voir la défense dans *Lévit.*, XVIII, 21 et VII, 31 ; XX, 2-5). Autel de Byblos, (Pl. 59).

Du moins, à Ras Šamra, on signale des prêtres *kohen* (1) et leur chef (2), des devins (3) (?) sacrificateurs (4).

Chez les Ḫittites de Boghaz-keuï, il semble bien que le prêtre principal (5) fût encore, aux XIVe-XIIIe siècle, le roi. Effectivement, c'est bien le roi qui, dans le sanctuaire intérieur de Iasili-kaïa. est représenté en « prêtre » à la longue toge, et le *lituus* recourbé dans

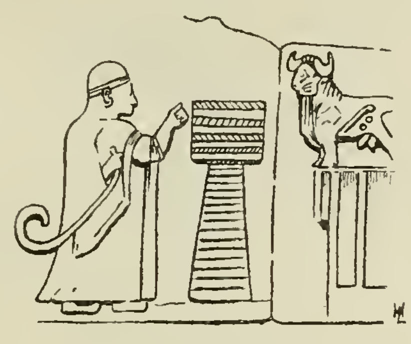


FIG. 45.

la main gauche (fig. 45). On le voit figuré, de la même manière, également sur d'autres monuments (6) ; telle cette sculpture du sanctuaire intérieur encore où un jeune dieu passe son bras autour du cou du roi et le tient par le poignet droit (fig. 46) (7).

DEVOIRS RENDUS AUX MORTS

On connaît, à Ras Šamra, une grande tombe mycénienne du XIVᵉ ou du XIIIᵉ siècle. Elle est voûtée à encorbellement. Un bel escalier de huit marches y conduit (8). Dans la même région, à Minet-el-

(1) Au pluriel, *k.h.n.m.* RB, p. 50, nº 18, 1.
(2) R.*b*, *l. c.*
(3) RB, p. 34, nº 1, 1 ; nº 2, 15, 24, 32 : *š*', *š'm* ; nº 9, 1 (divination ?) ; nº 7, 6 (sorcier ?).
(4) *D.b.ḫ*, probablement le participe du verbe ; nº 2, 15, 24, 32.
(5) GARSTANG, *Hitt. Empire*, 112.
(6) *Id.*, *ibid.*, 110 et 134.
(7) On peut dire qu'il l'*embrasse*. GARSTANG, après DE CARA, rappelle que la description égyptienne de la tablette d'argent du traité entre Ḫattusil et Ramsès II, signale l'image de Suteḫ embrassant le roi de Ḫatti qui y figure. Voir JEA, VI, 198, § 19.
(8) SCHAEFFER et CHANET, dans l'*Illustration*, XCI (1923), 179-182. FRIEDRICH, *Ras Schamra* 13 : « Trotz zweimaliger Plünderung (es ist) das schönste und best erhaltene Grab des asiatischen Kontinents ».

Beïda, dans une vaste nécropole de style mycénien (1), on a découvert un monument funéraire semblable.

Des rigoles pratiquées sur les dalles des puits ou faux-puits de la nécropole et les jarres enfouies dans le sol avaient pour but de multiplier, en faveur des morts, des réserves d'eau, eau de pluie ou



FIG. 46.

rosée. Cette installation rituelle concrétiserait l'idée que la rosée ressuscite le mort (2) comme la plante (3).

Au cours des XVIIe-XIVe siècles, « il était d'usage, à Ras Šamra, d'enterrer les enfants et nouveaux-nés dans les jarres qu'on enfouissait parfois sous le sol des habitations » (4), comme chez les Paléolithiques (5).

Les tombes des princes de Byblos (6), imitent les « demeures éternelles » d'Egypte. Au milieu d'un caveau creusé dans le roc, on place le sarcophage de bois ou de pierre (Fig. 188; 190). A côté du mort et autour de son sarcophage, on dépose le mobilier funéraire et on mure l'entrée de la chambre. Le puits d'accès est ensuite rempli de terre et de

(1) Cf. FRIEDRICH, *l. c.*, 11 et s.

(2) *Is.*, XXVI, 19b :

Réveillez-vous et chantez, vous qui êtes couchés dans la poussière,
car la rosée (ô Yahweh) *est une rosée de lumière*
et la terre rendra les morts (repha'ym).

(3) Voir *R. Hist. Rel.*, CV 282-283.

(4) C.-F.-A. SCHAEFFER, dans *Syria*, XV, 123 ; XVI, 145.

(5) Voir, ci-dessus, p. 19.

(6) Description empruntée à P. MONTET, *Byblos*, 290.

pierres cimentées avec de la cendre, et l'orifice du puits couvert d'un dallage fait de cinq ou six blocs.

Citons particulièrement la tombe d'Abi-šemu, contemporain d'Amen-m-hat III, et celle d'Ypšemu-abi contemporain d'Amen-m-hat IV. Dans chacune il y avait, parmi les objets du mobilier funéraire, des cadeaux des pharaons ; par exemple, dans la première, un vase d'obsidienne serti d'or portant le nom d'intronisation d'Amen-m-hat III : *Ma''al-n-R'e*, un bracelet ; dans la seconde, deux coffrets d'obsidienne sertis d'or, au nom d'Amen-m-ḥat IV, avec cette inscription : « *Vive le dieu bon, maître des Deux Terres, roi de la Haute et de la Basse-Egypte*, Ma''a-ḫerw-R'e, *aimé de Twn, seigneur d'On* (c'est-à-dire Héliopolis), *à qui est donnée la vie éternelle comme R'e* », puis un pectoral en or et pierres calibrées, avec sa chaîne, un pendentif en cloisonné au nom d'Ypšemu-abi, une ḫarpé en bronze et or, et bien d'autres objets précieux (1).

En *Canaan* (2), l'inhumation fut substituée à l'incinération probablement à la suite de l'invasion des Sémites, mais la structure des tombeaux demeura la même (3). Depuis l'époque néolithique de Gezer jusqu'à la tombe à puits (4) des derniers temps de la monarchie israélite, les cadavres étaient généralement déposés sur la roche nue de la chambre funéraire sans fermeture. Quelquefois ils étaient placés sur une banquette qu'on avait réservée en creusant la caverne, ou sur un lit de galets.

Naturellement, beaucoup d'autres sépultures ont pu exister, peut-être plus simples, par exemple dans les agglomérations de la plaine où n'existait aucun antre naturel.

Dans certaines tombes, on trouva des amas de membres désagrégés, des squelettes introduits violemment dans des urnes remplies de terre fine et de sable. C'est un usage égyptien. Quand les cadavres étaient dépouillés de leurs chairs, on recueillait les ossements dans des vases qu'on emplissait de terre fine — simulacre de l'humation traditionnelle.

Ces faits et d'autres analogues peuvent s'expliquer en admettant que les Cananéens n'avaient adopté ou finirent par ne saisir qu'im-

(1) *Id., ibid.*, 161-181.

(2) Nous résumons VINCENT, *Canaan*, ch. IV, 205-295.

(3) Ce n'est qu'à une période avancée de l'époque israélite qu'on pourrait — et à Jérusalem tout au plus — parler de *monuments* modestes, à propos d'hypogées.

(4) C'est à partir de l'époque où l'on ensevelit dans des *tombes à puits* que se comprennent mieux les expressions bibliques mettant en relation le *šeol* où se rassemblent les morts et *la fosse* ou le « *puits* « où ils descendent en quittant cette vie. Cf. *Is.*, XIV, 15 ; XXXVIII, 18 ; *Ps.*, XXVIII, 1 ; XXX, 4 ; LXXXVIII, 5 ; CXLIII, 7 ; *Ezech.*, XXVI, 20 ; XXXI, 4 ; *Prov.*, I, 12.

parfaitement la signification des usages qu'ils avaient empruntés aux Egyptiens.

Le mobilier funéraire, à Megiddo, par exemple, est peu abondant. On y trouve quelques rares emblèmes religieux. La vaisselle où l'on avait placé les offrandes et les objets de parure ne se trouve plus, comme autrefois, à portée de la main du défunt ; elle est dans un coin de la fosse. On dirait que tout cela n'est plus guère qu'un symbole (1).

A Ras-Šamra, à la fin du Cananéen ancien III, probablement, et par conséquent entre le XVIII[e] et le XVI[e] siècles avant notre ère, les corps étaient quelquefois allongés en z ; près du crâne, aux épaules et aux pieds (Pl. 60, fig., 187), étaient disposés des vases ; ou bien le crâne était séparé du reste du corps et placé à côté ou au-dessus d'une grande jarre sans anses qui contenait les ossements du squelette jusqu'au bassin (Pl. 60, fig. 186).

On pleurait rituellement les morts. Le fait est expressément attesté en Phénicie, car, sur le sarcophage d'Aḫiram de Byblos, des pleureuses sont représentées, dont deux ont leurs mains sur la tête (Pl. 60, fig. 188) (2).

4. La Morale

Au pays ḫittite, le Code (3) distingue deux classes de personnes : les hommes libres et les esclaves. Le *mariage* entre personnes libres suppose un accord préalable. Le futur remet une somme d'argent à sa fiancée ou à ses père et mère. Il n'est pas prouvé qu'il s'agisse d'un prix d'achat, car, en premier lieu, les parents remettent, eux aussi, une certaine valeur au fiancé ; et, puis, la loi ne fixe pas le prix de la femme, comme elle le fait pour les autres marchandises ; et, enfin, la vente n'aurait pas d'objet, lorsque la fiancée elle-même est partie au contrat (4).

(1) On pourrait sans doute en dire autant des cupules de basse époque qu'on creusait dans des parois latérales — par exemple à Megiddo — ou sous une des dalles recouvrant la fosse, alors que, primitivement, les cupules servaient à recevoir le sang des victimes immolées qui, par une rigole, coulait dans la caverne.

(2) Cf. I, *Sam.*, XIII, 19 ; *Jer.*, II, 37.

(3) M. Cuq (*Etudes Droit babyl.*, 461) a distingué, dans le recueil de lois ḫittites, un fonds *antique* et un *remaniement plus récent* qu'il caractérise par ces mots *lex antiqua* et *lex emendata* : celle-ci serait « de l'époque de Suppiluliuma ou de quelqu'un de ses successeurs ». Contenau, *Civilis.*, 168.

(4) Art. 28[a]. D'après Cuq, *l. c.*, 470. Il ajoute deux autres raisons.

Il existe deux sortes de mariages, suivant que la femme habite chez son mari ou chez son père.

Le mariage entre esclaves ou entre esclave et libre n'exige pour sa formation aucune avance d'argent.

Le mariage est dissous par le prédécès de l'un des époux. Si c'est le mari qui meurt, son frère doit épouser la veuve ; et, à défaut de frère non marié, ce sera *le père du mari*. La loi assyrienne du *lévirat* sera plus développée que la loi ḫittite.

Le Code ne parle pas de la répudiation ; elle était pourtant admise, du moins en certains cas (1).

Le chef de famille est le mari. Il a droit de vie et de mort sur sa femme, si elle est surprise en flagrant délit d'adultère.

L'*attentat aux mœurs* commis sur la mère, la fille, le fils, la belle-fille ou la belle-mère du délinquant donne lieu à une punition, vraisemblablement la peine de mort. De même, s'il est commis sur la belle-sœur du délinquant (2).

Tout autre *parent* d'une femme libre qui a des relations avec elle n'encourt aucune peine. Il en est de même du père et du fils qui ont des relations avec une esclave ou une prostituée (3).

Dans le cas de bestialité, le coupable est conduit au tribunal du roi, qui décide s'il doit être mis à mort (4). S'il n'est pas puni, la souillure contractée l'empêchera de devenir prêtre (5).

Les délits contre la propriété : vol, incendie, dommages divers, sont sévèrement punis. Toutefois, les articles font remarquer dans quelle mesure les peines sont adoucies par rapport à celles du passé (6).

Relevons cet article (7). « Si, dans un incendie, une personne en sauve une autre et périt victime de son dévouement, celle qui a été sauvée doit donner un de ses fils à la famille du sauveteur. Si ce fils est encore enfant, celui qui l'élèvera aura droit à son aide quand l'enfant sera devenu adulte. » Dans la *lex emendata*, on précise qu'on n'a pas le droit de chasser l'enfant, même s'il se conduit mal,

Le droit criminel des Ḫittites « s'est formé sous l'influence de deux conceptions qui ont coexisté pendant une période plus ou moins longue : *celle de la vengeance privée*, tempérée dans son exercice soit par des arrangements conclus entre le délinquant et sa victime

(1) Cf. Cuq, *l. c.*
(2) Art. 189 et 195. Cf. *Deut.*, XXVII, 22 ; XXVIII, 15-68, et *Levit.*, XX, 11-14.
(3) Cuq, *l. c.*, 492.
(4) Art. 187-200[a].
(5) Art. 200[a].
(6) Cuq, *l. c.*, 492-497.
(7) Art. 44 b.

ou ses héritiers, soit par des compositions en nature ou en argent imposées par la loi ; — celle de *la vengeance publique*, qui eut d'abord un caractère religieux et donnait lieu à une expiation, qui fut ensuite fondée sur l'idée d'intimidation.

« De ces deux conceptions, la seconde n'a reçu que des applications assez rares ; la première a été de beaucoup la plus usitée sous sa forme atténuée : la coutume et la loi ont consacré le système des *compositions*, comme le Code de Ḫammurapi et la loi assyrienne...

« Le taux de la composition varie suivant que l'acte délictueux a été ou non commis volontairement. A cet égard, le droit pénal ḫittite repose sur une base rationnelle ; il ne s'attache pas uniquement à la matérialité de l'acte ; il recherche si cet acte a été fait intentionnellement. L'idée de faute apparaît... La distinction entre le délit commis sciemment ou par imprudence avait été appliquée par Ḫammurapi au cas de coups et blessures au cours d'une dispute (1). »

La vengeance privée n'est accordée que dans un seul cas, déjà cité, en faveur du mari.

« La vengeance exercée par l'Etat s'inspire de deux idées : *l'idée d'expiation* et celle d'*intimidation*. Certains crimes sont de nature à attirer sur le peuple et sur l'Etat la colère des dieux ; pour les apaiser, il faut leur offrir des sacrifices expiatoires. D'autres crimes intéressent l'ordre public : ils doivent être réprimés par des peines corporelles pour intimider ceux qui seraient tentés de les commettre (2)...

En pays ḫurrite (3), dans les contrats de mariage entre personnes libres, les droits de la femme sont garantis. Le mari ne peut prendre une seconde femme que si la première ne peut lui donner d'enfants (4). Comme sous la 1re dynastie babylonienne, les femmes peuvent ester en justice. Plusieurs contrats sont munis de sceaux de femmes (5). A Nuzi, au XIVe siècle, celles qui ont les moyens de payer peuvent acheter des biens-fonds. Telle femme a un scribe ; ce scribe est un esclave, et c'est lui qui rédige le contrat parvenu jusqu'à nous. Ce contrat a pour objet l'achat d'une maison (6).

Il semble bien que le sort des femmes pauvres fût celui des esclaves ou des simples concubines (7).

(1) CUQ, *l. c.*, 497-498.
(2) *Id.*, *ibid.*, 500.
(3) Cf. CONTENAU, *Civilisation...* 81 et s.
(4) A. SAARISALO, *New Kirkuk Doc.*, p. 76, n. 1.
(5) CHIERA, *Tablets of varied Cont.*, 4, 22 ; 12, 28 ; 79, 34 ; 95, 24 ; *Inheritance Texts*, 301, 13.
(6) CHIERA, *T. varied Cont.*, n° 68. Esclave témoin et scribe, *ibid.*, n° 70.
(7) SAARISALO, *l. c.*, 60.

Les enfants sont les héritiers naturels du père de famille ; celui-ci n'a pas le droit de les déshériter ou d'en faire des esclaves (1). Voici un cas particulier. Au tribunal, par devant témoins, un mari abandonne tous ses biens à sa femme. Ses fils doivent la servir en tout. Si l'un d'eux n'obéit pas, elle peut *le punir en le marquant au pied de la marque des esclaves* ; mais elle n'a pas le droit de le déshériter (2).

Quand il s'agit d'esclaves, les textes ne donnent pas le nom du père. Des esclaves font partie des héritages comme les autres biens immobiliers ou mobiliers (3).

La condition des esclaves officiels était pire que celle des esclaves privés. Dans les familles, les esclaves recevaient non seulement la nourriture et le vêtement, mais ils pouvaient espérer qu'on leur donnerait une femme —qui, d'ailleurs, devenait automatiquement esclave (4).

Les esclaves ont des droits juridiquement reconnus. Un esclave nommé Pa-i-Tešup achète a Tarmi-Tešup un jardin dont le contrat indique très exactement la superficie et les bornes, et il précise que l'affaire a été rendue publique à la porte du palais de Tiš-ša-e, de la ville de Nuzi, au mois de Ḫurili (5). On pourrait citer d'autres contrats semblables (6).

Par contrat rédigé en bonne et due forme, scellé des cachets de cinq témoins dont les noms sont énumérés, un certain Tup-ki-ia prend un esclave comme fils adoptif, lui livre ses champs, ses immeubles bâtis et tous ses ustensiles et s'engage à ne pas adopter d'autre fils, à condition que l'adopté lui assure vivres, vêtements et les devoirs funèbres à sa mort (7).

Une esclave du palais (8) adopte un individu de condition libre et le constitue héritier de tout son avoir : attirail varié, esclave, domesticité (9).

Les esclaves sont peut-être condamnés et punis le plus souvent sans intervention des juges. Toutefois, il est sûr que, en certaines circonstances, leur cause est déférée au tribunal. Tel est le cas de deux

(1) *Id., ibid.*, 76, n. 1.
(2) Chiera, *T. var. Cont.*, n° 73.
(3) *Id., ibid.*, n°s 70, 8-9 ; 71, 15 ; 72, 37-38.
(4) Saarisalo, p. 62.
(5) *Id.*, n° 10.
(6) *Id.*, n°s 11 ; 12.
(7) *Id.*, n° 13 ; cf. n° 26.
(8) *Amat* É-GAL ^{lim}.
(9) RA, XXIII : Gadd, n° 9.

esclaves accusés d'avoir volé un bœuf. Il est vrai que ce sont des esclaves du prince royal Hismi-Tešup (1).

Autre cas. Deux hommes se battaient dans la rue. Une esclave, Imšen-naya, frappa le frère d'un de ces hommes ; le sang coula. Le maître de son mari dut payer un bœuf, un âne et un agneau (2).

Un esclave du fils du roi accuse devant les juges un esclave de prêtresse (3) de l'avoir frappé. Les juges examinent les effets des coups reçus et le secrétaire les consigne (4).

Des esclaves de personnages importants acquièrent pour eux-mêmes des terrains, champs, jardins (5).

Citons quelques faits relatifs au *mariage d'esclaves*. Un homme donne sa sœur en mariage à un esclave qui doit le dédommager par 40 sicles à payer à raison de 5 sicles par an (6).

Il y a des cas spéciaux (7). Des parents ont livré leur fils comme esclave. Le contrat contient cette clause, d'une part qu'ils lui procureront une femme ; mais que, d'autre part, c'est à eux et non pas au maître de l'esclave qu'appartiendront les enfants issus du mariage. Dans tel autre cas, il est déclaré que les enfants à naître appartiendront au maître (8).

On continue à vendre des esclaves, femmes ou hommes (9). Une mère achète une femme pour la marier à l'esclave de son fils (10). Une esclave est livrée pour acquitter une dette (11). On les livre aussi comme arrhes (12). Pour tel paiement, on livre « deux femmes, un bœuf et un âne (13).» On vend des enfants en esclavage temporaire (14). Et, naturellement, on hérite des esclaves comme de tout autre bien (15).

En pays ḫurrite, aucun contrat ne signale qu'on ait donné un

(1) CHIERA, *Archiv. Silwa-Tešup.*, n° 94.
(2) *Id.*, *Tabl. var. Cont.*, n° 43.
(3) **Nin-dingir.**
(4) SAARISALO, n° 6=CHIERA, *Arch. Shilwa-Tešup.* Le contrat n° 8 atteste qu'on traite juridiquement avec l'esclave Šekaya représentant son maître.
(5) CHIERA, *Archiv. Shilwa Tesup*, n°s 19-21.
(6) CHIERA, *Selected Kirkuk Doc.*, 6 ; sf. *Archiv.*, n° 111 ; *Tabl. var. Cont.*, n° 80, etc.
(7) Par ex., CHIERA, *Declarations in Court*, n° 113, 25-27.
(8) *Joint Exped.*, n° 751.
(9) SAARISALO, n°s 14 ; 22 ; 23.
(10) *Id.*, n° 25.
(11) *Id.*, n°s 20, 24, 29.
(12) *Id.*, n°s 32, 33.
(13) *Id.*, n° 9, 4.
(14) *Id.*, n° 18.
(15) *Id.*, n° 27.

mari à une femme esclave ; c'est que l'esclave femme était la concubine de son maître (1).

Dans les contrées que nous avons groupées sous le titre de *Proche-Orient*, des dieux qui paraissent sensiblement différents par le nom sous lequel on les invoque ont souvent une même nature ; toutefois, il ne faut pas exagérer les assimilations. Il n'est pas prouvé qu'à l'époque que nous venons d'étudier, Dagan, par exemple, soit absolument identique à Ḫay-Tau de Byblos ou à Môt, ni Aštart à 'Anat ou à **Gú-bar-ra**=Ašratum ; et l'on peut parfaitement admettre l'existence d'un syncrétisme pratique sinon théorique. Ce qu'on voit dans ces dieux tout anthropomorphiques, c'est — autant qu'on peut en juger, et pour employer un langage trop abstrait pour l'époque — les énergies plus ou moins mystérieuses qui provoquent la fertilité et la fécondité, l'amour, la victoire sur les ennemis humains ou cosmiques.

Il nous paraît utile d'attirer l'attention sur ce fait que, dans les mêmes contrées, le dieu Lune n'a exercé, jusqu'à présent, à peu près (2) aucune influence perceptible, malgré la dévotion que lui témoignaient les Arabes au sud et les Assyro-Babyloniens à l'est.

A une époque où les Hébreux n'ont pas encore pénétré en Canaan, les textes de Ras Šamra attestent l'existence de sacrifices qu'on rencontre dans le Code mosaïque, et les termes qui les désignent sont ceux qu'on retrouve dans le Pentateuque.

Bien des rites religieux et funéraires pratiqués dans les mêmes milieux reparaissent dans la Bible.

(1) Saarisalo, p. 77.

(2) Nous n'oublions pas Ḫarran ; mais il n'est pas possible de préciser, car les textes qui témoignent du culte du dieu Lune dans ce milieu sont tous postérieurs à l'époque dont nous venons de parler.

CHAPITRE IV

Les Egyptiens sous le Nouvel Empire de 1580* à 1100*

Le culte du dieu Amon

On ne sait à peu près rien des origines du dieu Amon (1), ni de son sanctuaire primitif. Ce fut Amen-m-hat 1er qui jeta les fondations de son grand temple, à Karnak. On a découvert, à Thèbes, divers monuments — statues, tables d'offrande, objets de culte — attestant la piété à l'égard de ce dieu. Le chef de son clergé était un personnage considérable, dès le règne de Senusret 1er, deuxième roi de la XIIe dynastie.

Ahmosis 1er, fondateur de la XVIIIe dynastie, renouvela les ornements sacrés et le mobilier cultuel du dieu : « grandes couronnes d'or, chaînes en lapis lazuli véritable, amulettes d'or, vases et aiguières en argent, un vase à libations en or... des colliers en or et en argent mêlés de lapis-lazuli et de turquoises... une ḫarpé en ébène ornée d'or et d'argent, des sphinx en argent », etc...

Amenophis 1er fit, dans la ville sainte, de nombreuse constructions en l'honneur de son dieu. Le sacerdoce thébain prit un nouvel essor. C'est alors qu'on voit apparaître les Grands Prêtres d'Amon, dont les premiers ne s'occupaient que des fonctions sacrées, se tenant délibérément à l'écart des affaires temporelles.

Sous Thutmès 1er, qui guerroya de l'Euphrate jusqu'à Dongola, Karnak profita des victoires royales et le clergé eut sa large part des dépouilles ennemies. Les intrigues politiques et la révolution de palais auxquelles donna lieu la succession de Thutmès 1er poussèrent le Grands Prêtres d'Amon à sortir du sanctuaire et à jouer un rôle étranger à leur caractère sacré.

Durant vingt ans, 1501-1481, Thutmès III et sa femme Hatšepsut,

(1) Sur ses origines, voir *Cambridge Anc. History*, I, 301 § 3 et suiv.

jaloux l'un comme l'autre d'exercer seul individuellement les privilèges souverains, troublèrent le pays par leur rivalité (1). Thutmès Ier n'était pas de sang royal ; mais comme il avait épousé en « secondes noces » une fille d'Amenophis Ier, il put régner. Il écarta du Palais son premier-né qui, issu d'un premier mariage (2), n'avait aucun droit éventuel au trône, et le remit aux prêtres d'Amon. Le jeune Thutmès fut « nourri dans le Temple » et exerça les fonctions de prêtre-*anmutef*, réservés aux fils de roi. Mais, désireux de régner, il épousa sa demi-sœur, Hatšepsut, et se trouva, par le fait, avoir plus de droits à la couronne que son père. Pour les faire valoir, il acquit le concours de ses confrères de Karnak, qui disposaient d'une grande puissance morale en qualité de dépositaires des oracles d'Amon. Ce fut la statue du dieu portée par les prêtres qui, au cours d'une procession, choisit l'ambitieux comme roi d'Egypte. Mais comme les droits d'Hatšepsut au trône étaient l'évidence même et qu'elle avait été écartée, un fort parti sacerdotal réussit à les faire triompher.

Le Grand Prêtre d'Amon — créature de la reine peut-être — était alors Hapu-senb, de famille sacerdotale. C'est en sa personne que l'on voit, pour la première fois, les fonctions de Grand Prêtre s'étendre à tout le corps sacerdotal d'Egypte. On a pu dire qu'il était le Souverain Pontife de la religion égyptienne (3). Il mourut avant que commençât la seconde partie, la plus glorieuse, du règne d'Hatšepsut. La reine éleva, à Dêr el-Bahri (Pl, 61), un temple somptueux en l'honneur d'Amon (4). D'autres édifices sacrés furent bâtis ou restaurés, au Sinaï, à Hermopolis, à Antinoé, à Kusai (Pl, 61 : 189a).

L'influence des prêtres d'Amon se fortifia sous Men-ḫeper-senb, dont la famille vivait dans l'intimité de la Cour (5). Après la mort d'Hatšepsut (6), ce Grand Prêtre rallia à la cause de Thutmès III le clergé qui avait écarté Hapu-senb. A l'imitation de ce dernier, il s'arrogea l'autorité sur tout le corps sacerdotal d'Egypte et obtint des charges civiles qui firent de lui « l'un des personnages les plus considérables de l'Etat (7). »

Au cours de ses campagnes en Syrie, Thutmès III avait fait

(1) Voir BILABEL, *Geschichte*, 214-223.

(2) Avec une certaine Isis.

(3) LEFEBVRE, *Hist. prêtres d'Amon*, 78.

(4) E. NAVILLE, *The Temple of Deir el-Bahari*. Voir BILABEL, *Gesch. Vorderas.*, 26 suiv.

(5) Voir dans TH. M. DAVIS, *Excavations at Biban el Moluk : The life and Monuments of the Queen*, by E. NAVILLE. In-4°, London, 1906.

(6) LEFEBVRE, 83-84 (Pl. 62, fig. 190).

(7) *L. c.*, 85, et 85-89.

don à Amon de Thèbes de trois villes du Liban, de 1.500 esclaves syriens, de pierres précieuses, d'or, d'argent, de vaisselle magnifique, de troupeaux, de terres en Haute et en Basse-Egypte (1). L'importance de ces biens fait comprendre que les Grands Prêtres qui, depuis Thutmès Ier (2), en étaient les administrateurs, aimassent à se parer de titres tels que ceux-ci : *chef de la maison*=intendant *d'Amon* ; *directeur de la double maison de l'argent et directeur de la double maison de l'or*= de la trésorerie *d'Amon* ; *directeur des champs, directeur des greniers d'Amon* ; *directeur des troupeaux d'Amon.*

Les Grands Prêtres de Thèbes sont et demeurent des personnages très importants. Personnages inquiétants aussi pour le Pouvoir civil.

La capitale politique et religieuse, Thèbes (3), est alors une « ville prodigieuse où s'entassent, à perte de vue, édifices administratifs, palais, temples, les demeures de la Cour et celles des fonctionnaires de tout rang, des prêtres de toutes classes et des scribes ; les boutiques, les ateliers, les fabriques (4). »

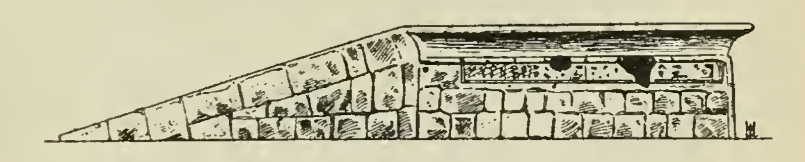
La ville est coupée en deux par le Nil : sur la rive orientale, la cité des vivants, s'élèvent Luqsor et Karnak ; sur la rive occidentale, la cité des morts. Karnak et Luqsor (Pl. 63) sont deux groupes de temples. Les constructions de la XVIIIe dynastie, de Thutmès III aux Ramsès, firent disparaître les sanctuaires primitifs et aboutirent à un ensemble architectural unique au monde, consacré à Amon-R'e. Ainsi, à Karnak, ce qu'on appelle *la salle hypostyle* s'élève sur un espace de 103 mètres de large et 52 mètres de profondeur. Les colonnes de la nef centrale ont 24 mètres de haut ; celles des nefs latérales, 14 mètres. Deux avenues monumentales conduisent, l'une au grand temple de Mut, la déesse-mère, parèdre d'Amon-R'e, et comprend 14 pylônes successifs ; l'autre, est une avenue de béliers, longue de deux kilomètres. Obélisques, pylônes, cours à portiques, colonnades se succèdent en hommage des pharaons de la XVIIIe dynastie à leur dieu Amon-R'e.

« La statue du dieu se rendant par eau, de Karnak à Luqsor, en cortèges rituels, aux jours de grandes fêtes, et les épisodes du voyage sont gravés sur les murs. Ainsi, sur une longueur de 3 kilomètres, une voie triomphale, bordée de temples, de statues et de

(1) *Urkund.*, IV, 742 et suiv. (Pl. 318, fig. 192).
(2) Même sous Thutmès Ier, l'administration du « temporel » d'Amon était encore confiée à des laïques. LEFEBVRE, *Hist. des prêtres*, p. 215.
(3) Voir notre *Milieu*, t. I, 325.
(4) MORET, *Le Nil*, 339.

béliers s'ouvrait à la procession d'Amon, dans sa ville de Thèbes (Pl, 63) (fig. 193) (1). »

La rive occidentale était le quartier des nécropoles royales et privées. C'est dans les gorges du plateau libyque que s'échelonnaient les temples funéraires des souverains thébains. C'est là qu'on rendait le « culte » aux statues royales, plus accessibles que les momies ensevelies au sein de l'hypogée.



Autel avec sa rampe.
FIG. 47.

Au-dessus de la haie des temples se dresse la falaise où sont percés les tombeaux des fonctionnaires thébains, par milliers ; quelques-uns sont merveilleusement travaillés et couvert de textes.

Les monuments se multiplient (fig. 47) également à Abydos, à Memphis, à Pi-Ramsès sur la frontière orientale du Delta, à Abu-Symbel, à Napata et ailleurs. (2)

LA RÉVOLUTION RELIGIEUSE D'AMÉNOPHIS IV

Sous le Moyen Empire certains pharaons avaient soumis la Nubie et fait des raids heureux en Asie ; mais il ne semble pas qu'on eût conçu l'idée d'un Empire égyptien comprenant la Nubie et l'Asie Antérieure. Les fondateurs de la XVIII[e] dynastie, dans leur poursuite des Hyksos, s'avancèrent jusqu'au sud de Canaan. Leurs successeurs poussèrent les conquêtes ainsi commencées. Elles eurent pour résultat la formation de l'empire asiatique de Thutmès III. Ces conquêtes stimulèrent la conscience nationale à un degré jusqu'alors inconnu. Des tendances nouvelles, « modernes », se firent jour.

La rupture avec les traditions apparut dans cette grande nouveauté : *les mariages mitanniens.* Thutmès IV épousa la fille d'Artatama, roi de Mitanni, *qui fut véritablement reine* sous le nom de Mutumuia ; Amenophis III prit pour femmes, d'abord Giluḫepa, la sœur

(1) *Id., l. c.*, 342 et suiv.

de Tušratta, puis Tadu-ḫepa, fille du même ; mais sa « grande femme », la vraie reine, fut Tyy (Pl. 64, fig. 194) qui n'était pas princesse du sang (1) ; Aménophis IV épousa Nefer.t-iti, nom égyptien d'une fille de Tušratta. C'était rompre avec la tradition séculaire qui voulait, dans les veines du pharaon, un sang purement divin et par son père et par sa mère, ce qui amenait le roi à épouser sa propre sœur, afin de se donner un héritier descendant exclusivement du dieu Soleil. D'autre part, Amenophis III faisait des chasses comme un simple mortel (2) ; ses relations avec les rois de Babylone et de Mitanni étaient telles que ceux-ci l'appelaient leur « frère ». Comme il y avait loin de cette vie des pharaons avec le religieux mystère, l'inaccessible immobilité de leurs ancêtres !

Giluḫepa, sœur de Tušratta, avait amené au harem royal 317 Mitanniennes. Les autres étrangères qu'épousa le pharaon (3) eurent sans doute, elles aussi, leur suite. Les relations qu'entraînèrent ces mariages, les nécessités diplomatiques internationales et les guerres mirent en évidence les dieux de l'Egypte (4), et de là naquit la tendance à une certaine monolâtrie « mondiale ».

Le conflit entre l'esprit nouveau et l'antique tradition égyptienne se manifesta ouvertement sous Amenophis IV (Pl. 64, fig. 195). La sagesse (5) et l'habileté consistaient à manœuvrer les forces contraires et à donner aux besoins « modernes » assez de jeu pour prévenir une catastrophe. Le roi ne saisit guère le problème que sous son aspect idéal Tyy, Nefer.t-iti et un favori, le prêtre Eye, mari de sa nourrice, formaient son entourage immédiat. D'après les textes, il semble que le jeune pharaon ait subi surtout l'influence des deux premières. Quelle que fût leur intelligence, ce n'étaient pas ces deux femmes qui pouvaient lui révéler les besoins de l'Empire. Le souverain commit bien des fautes politiques (6) ; néanmoins, ses méditations firent de lui une des personnalités les plus remarquables de l'histoire antique.

Le pouvoir « mondial » d'un Thutmès III et d'un Amenhotep III avait déterminé une modification importante des idées religieuses.

(1) On ne peut plus dire qu'elle était d'origine étrangère, syrienne ou autre : ses parents étaient égyptiens. BILABEL, *Geschichte*, p. 51, 37.

(2) Voir le texte de scarabée cité par BILABEL, *Gesch. Vorderas*, I, 54, n. 1.

(3) Taduḫepa, de Mitanni ; la fille du roi de Babylone. El Am. 3 ; 4.

(4) Il ne faut pas oublier que, pour les mêmes causes, des dieux étrangers (Astarté, Anat, Rešeph) furent honorés plus ou moins en Egypte. WIEDEMANN, *Relig. des alten Egypt.* 82 ; ERMAN-RANKE, *Egypten*, 616.

(5) *Cambridge Anc. Histor.*, II, ch. IV.

(6) Ainsi, au lieu de réunir l'armée qui eût été nécessaire au Naharinna, Amenophis estima que la pensée philosophico-théologique des prêtres était bien plus importante que toutes les provinces d'Asie. Voir notre *Milieu bibl.*, I. I, Amenophis IV, 230.

Sous l'Ancien Empire, le dieu Soleil était conçu comme un pharaon dont le royaume était le pays d'Egypte — mais qui se bornait alors, en somme, à la vallée du Nil. — La *personnalité humaine*, si puissamment mise en valeur par Thutmès III, fut projetée sur la *personnalité divine* ; mieux encore — et à plus forte raison — que le pharaon, le dieu fut considéré comme roi du monde. Sous Amenhotep III, le mot *aten*, pour désigner le soleil, prit un relief particulier (1). Comme quelques-uns de ses prédécesseurs, Amenhotep IV fut couronné à Hermonthis, l' « Héliopolis » de la Haute-Egypte, où la théologie solaire était active et où un frère de la mère du roi était grand-prêtre. Sous le nouveau pharaon, on continua de dire R'e Her'aḫte=*R'e, Horus de l'Horizon*, mais en ajoutant « *qui se réjouit à l'horizon en son nom de Šu, qui est dans le Disque solaire* (2). Et comme la formule était un peu longue, on dit, très brièvement, Aten (=*Disque* solaire (3). *Aten* remplaça le vieux mot *neter* pour signifier *dieu* ; il mettait en relief (ou, plus exactement, c'est l'ensemble de la formule qu'il résuma qui mettait en relief) la nouvelle forme du dieu, c'est-à-dire *la lumière* ou *la chaleur vitale qui accompagne toute vie*, et non pas seulement le soleil matériel.

Jamais la foi à Aten n'avait approché d'une telle précision. On ne saurait donc admettre, semble-t-il, que le concept d'Amenophis IV ne fût pas autre chose que la dernière étape d'une tendance dont un des moments aurait été antérieurement marqué par la formule syncrétiste « *Amon-R'e-Her-aḫte* » : Amon-R'è-Horus-de-l'horizon (4). Amenophis IV fut donc un véritable novateur et par la forme religieuse qu'il conçut et par l'ardeur avec laquelle il chercha à étouffer la croyance aux dieux traditionnels et à imposer la foi nouvelle (5).

Le soleil agit partout par ses rayons. L'antique symbole de ce dieu était la pyramide ; le faucon, le signe qui le désignait. Mais ces images n'étaient comprises qu'en Egypte. Amenophis IV visait une sphère plus vaste (6). Il adopta un nouveau symbole : le disque solaire aux rayons divergeants irradiant de toutes parts et se terminant chacun par une main humaine (fig. 48). Ce dessin représentait claire-

(1) Breasted, *Cambr. Anc. Hist.*, II, 111 ; voir 205 ; Meyer, *l. c.*, 383, n. I ; Bilabel, *Gesch. Vorderas.* I, 62-63, note.

(2) Ou, si l'on traduit le mot : (en son nom) *comme lumière éclatante* (qui est dans le disque solaire).

(3) Meyer, *l. c.*, 382. — Notons que *Aten* n'a rien à voir avec *Adonay*.

(4) Citée dans ÄZ, XXI, 128-129.

(5) H. Schafer, *Amarna in Religion und Kunst* (1931) 34-52.

(6) Cette opinion n'est pas à l'abri de toute objection. Voir Bilabel 69, note.

ment la puissance qui dérive de cette source céleste et qui impose sa main au monde et aux affaires des hommes (1).

Le roi fut très zélé pour le nouveau culte (fig. 49). Il éleva, à Karnak, un obélisque dans le temple d'Aten bâti par Amenophis III.



Le roi et la reine sous l'image de Aten.
FIG. 48.

Comme son père, il inséra le nom du dieu dans son cartouche ; Thèbes fut appelée « la cité de l'éclat d'Aten ». On aurait dit que c'était un délit de croire en d'autres dieux.

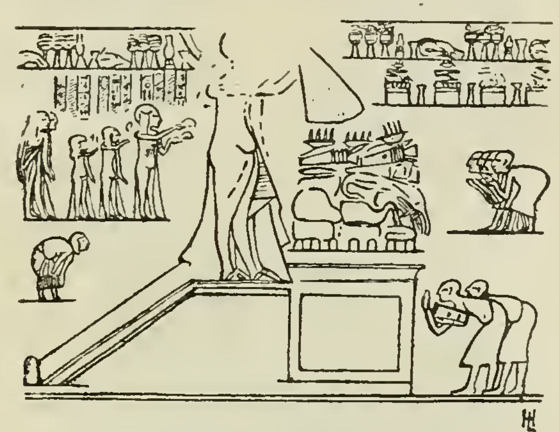
Le roi fit marteler le nom de Amon ; des fanatiques, croyant sans doute se rendre agréables au pharaon effacèrent également les noms d'autres dieux : à Karnak en particulier, ceux de Ptah et Hathor, d'Osiris, d'Isis, d'Horus, de Tum et d'autres encore (2).

A El-Amarna, on honora d'autres dieux qu'Aten : des trouvailles faites sur place le prouvent ; mais des anneaux au nom de Tut-anḫ-Amon et un fragment de pierre au nom d'Harmheb témoignent que la ville fut habitée après Amenophis IV et, par suite, on ne peut savoir si le culte de ces dieux est contemporain du réformateur. Quant aux amulettes représentant Bès, l'œil d'Horus, la tête d'Hathor, si elles sont contemporaines d'Aménophis IV, elles attestent que la

(1) BREASTED, *Cambr. Anc. Hist.*, II, 111 ; BILABEL, t. I, 58-73.
(2) ERMAN, *Religion*, 117.

foi populaire, comme il arrive souvent, n'était pas absolument orthodoxe.

Les prêtres d'Amon voyaient de mauvais œil le succès du nouveau culte, en faveur duquel étaient déviées des ressources qui, jusque là, contribuaient à enrichir le temple de leur vieux dieu ; mais ils se sentaient assez puissants pour détrôner, à la première occasion, le jeune rêveur royal ; d'autre part, Amenhotep IV avait trop de force d'âme et descendait de rois trop illustres pour se laisser faire ; d'où



Aménophis IV, à l'autel, offre un sacrifice à Aten.
FIG. 49.

un conflit aigu. Le roi résolut de rompre avec l'ancien sacerdoce et de faire d'Aten le dieu unique, non seulement en principe, mais en fait. Et il réalisa son dessein sans délai. Les sacerdoces, celui d'Amon compris, furent dépossédés ; peut-être même le culte officiel des dieux cessa-t-il dans les temples (1), et les noms divins furent rasés sur tous les monuments où on put les découvrir, dans les nécropoles et jusqu'au sommet des obélisques. Le novateur fit même disparaître le mot *Amon* du nom de son propre père Amenophis III et se fit appeler lui-même *Y'ẖ-n-Aten* (2). Pourtant, à Thèbes, tout rappelait Amon. Le jeune pharaon de 25 ans (3) bâtit une nouvelle capitale qu'il appela *Y'ẖ-t-Aten* (4), c'est-à-dire *Horizon-d'Aten* ; et, la sixième année de son règne, il y résidait déjà (5). Un temple y fut bâti au nom

(1) Voir un peu plus loin.

(2) « *Aten-est-satisfait* ». Cf. LEFEBVRE, *Hist. des grands prêtres d'Amon*, 105.

(3) *Id., l. c.*, 121. Sur l'âge d'Amenophis IV, voir E. MEYER, *Geschichte*, II, I, 381 note. Sur son âge et sa maladie, BILABEL, *Gesch. Vorderas.* I, 58, n. 1.

(4) Connue, actuellement, sous le nom d'*El-Amarna*.

(5) C'est surtout la nécropole d'*Y'ẖ.t-Aten* qui nous fait connaître la vie de la nouvelle capitale.

de *Gem-Aten-m-per-Aten*. D'autres temples furent édifiés, en l'honneur du même dieu, à Héliopolis, à Hermonthis et à Memphis. De même, en Haute-Nubie, à Sesebi, dans le voisinage de la 3e cataracte. Aten fut conçu comme le créateur, non seulement de l'Egypte, mais aussi de la Nubie et de la Syrie (1).

Tout cela montre à quel point le roi avait conscience d'instituer une forme religieuse nouvelle.

Un hymne à Aten est parvenu jusqu'à nous qui ne contient aucune trace de polythéisme :

> Tu es vraiment beau, étincelant, élevé au-dessus de la terre ;
> Tes rayons enveloppent toutes les terres que tu as faites,
> tu les embrasses de ton amour.
> Tu es éloigné, et tes rayons sont sur la terre.
> Tu es dans les hauteurs, et le jour est la trace de tes pieds.

Le dieu y est proclamé créateur de toutes choses :

> C'est toi qui suscites le germe des femmes
> et qui crées la semence chez les hommes.
> C'est toi qui fais vivre l'enfant dans le sein de sa mère,
> toi qui calmes l'enfant pour qu'il ne pleure pas,
> qui le nourris par le sein de sa mère,
> qui donnes les souffles pour animer ce que tu crées.....
> ..... Quand le poussin est dans l'œuf,
> un caquet dans la pierre,
> tu lui donnes les souffles à l'intérieur
> pour le faire vivre.....
> ..... Tu as créé la terre, par ta volonté, toi seul,
> les hommes, les bestiaux grands et petits.
> tout ce qui marche sur la terre,
> tout ce qui vole dans les airs.
> Depuis la Syrie jusqu'à Kuš, et en Egypte,
> tu mets chaque homme à sa place... (2)

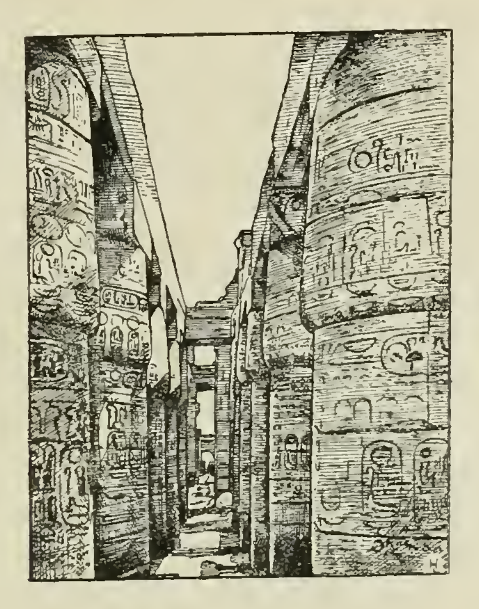
Par contre, d'après les textes parvenus jusqu'à nous, il ne paraît pas que le pharaon ait considéré le dieu comme source d'équité.

Y'ẖ-n-Aten régna seize ans. Son beau-fils, S'a-ka-R'e, lui succéda. Il n'occupa le trône que quatre ans. Son successeur fut un autre beau-fils d'Y'ẖ-n-Aten, nommé Twt-anẖ-Aten. Le gouvernement de son beau-père avait indisposé le sacerdoce de Thèbes et aussi les chefs militaires qui déploraient le fléchissement, sinon la perte, de la suzeraineté égyptienne dans le Proche-Orient. Twt-anẖ-Aten, comprenant les dangers de la situation, ramena la Cour à Thèbes,

(1) Cfr. Bouriant, Legrain, Jéquier, *Monum. pour servir à l'étude du culte d'Atonou* (dans *Mémoires... Institut français...* Caire, t. VIII), Pl. II et p. 18.
(2) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 346-348.

ressuscita le culte d'Amon (1), restaura ses monuments et substitua, dans son nom personnel, le mot Amon à celui d'Aten : il fut Twt-anḫ-Amon (2). Il ne régna que six ans environ.

La réforme d'Y'ḥ-n-Aten avait totalement échoué. Elle n'exerça aucune influence sur l'évolution postérieure de la Religion en Egypte.



Une travée dans l'un des bas-côtés
de la salle hypostyle de Karnak.
Fig. 50.

(fig. 50). Amon-R,e, transformé sous l'influence des doctrines solaires en *Amon-R'e-Heraḫti-Atum*, vit son autorité, désormais incontestée, s'étendre sur l'Egypte entière. Il semble même que l'on ait fait du prosélytisme en faveur du dieu. Un papyrus nous a conservé la relation de voyage de l'Egyptien Wn-Amon sur la côte cananéo-phénicienne (3). Nous y voyons ce messager du grand prêtre Her-Hor s'efforcer d'inspirer au roi de Byblos la crainte et le respect du dieu

(1) Voir Lefebvre, *Hist. prêtres d'Amon*, 107-109. Dans une inscription de Karmak (RT xxix, 162-173), Twt-anḫ-Amon décrit le triste état dans lequel se trouvait le royaume quand il monta sur le trône : « les temples des dieux et des déesses, depuis Eléphantine jusqu'aux marais du Delta [étaient à l'abandon]... leurs saintes demeures étaient dévastées et passées à l'état de ruines... Le pays était dans le marasme, car les dieux négligeaient ce pays (L. 6 et s.).

(2) Nom très connu, depuis la découverte, en 1922, de sa tombe et de son riche et artistique mobilier funéraire.

(3) Voir dans notre t. II, 363-370.

Amon : « *il n'y a pas de bateau sur l'eau qui n'appartienne à Amon. A lui le Liban, dont tu dis* : « il est mien ! » (Le Liban) croît pour User-hat (1) d'Amon, *le maître de tous les bateaux... Amon-R'e, le roi des dieux, c'est lui qui est le maître de la vie et de la santé. C'est lui qui était le maître de tes pères qui, au temps où ils vivaient, offraient des sacrifices à Amon.*

Et toi aussi, toi, tu es un serviteur d'Amon.

Si tu dis à Amon : « Je le fais ! je le fais ! » *et que tu exécutes son commandement, tu auras la vie, la santé et le bien-être. et tu seras agréable à tout ton pays et à ton peuple. Mais ne convoite rien pour toi de ce qui est à Amon-R'e* [*roi*] *des dieux : le lion certes aime ce qui lui appartient* (2). »

Par contre, vers la fin de la XVIIIe dynastie, on constate, dans presque toutes les classes de la population un engouement pour les divinités syriennes bouillantes et belliqueuses, et, en même temps, un renouveau de piété pour les dieux indigènes les plus propres à une assimilation qui flattait l'amour-propre national. Ainsi Seth et Hathor devinrent les équivalents des *ba'als* et de leurs parèdres (3) Sous Séti Ier — XIXe dynastie —, les grandes divinités syriennes atteindront, en Egypte, l'apogée de leur éclat. Par ses stèles votives consacrant le *migdol* du *djebel abu Hassa*, le pharaon le préposera, pour ainsi dire, à la garde des marches orientales de son empire. Sur l'une d'elles, le roi fera une dédicace à Sopdu associé à Suteḫ et à la déesse 'Anta ; sur une autre, Suteḫ sera remplacé par Ba'al (4). La stèle de Ramsès II, dite « de l'an 400 », à Tanis, associera habilement Seth-Suteḫ à Amon-R'e, à cause de la présence de nombreux Asiatiques dans cette région du Delta (5).

Au sortir des luttes qu'ils avaient eu à soutenir à la fin de la XVIIIe dynastie, les grands prêtres d'Amon (Pl. 63, fig. 193) virent leur situation ébranlée et, sous la XIXe dynastie (Pl. 65, fig. 197), leur influence connut les limites que réussit à lui fixer le Pouvoir temporel, chaque fois qu'il fut exercé par un souverain énergique et sachant s'imposer (6). Si le grand prêtre Her-Hor put monter sur le trône à la mort de Ramsès XI, ce fut précisément parce que l'Egypte, appau-

(1) Nom de la barque d'Amon.

(2) Le lion-Amon saurait te faire sentir que tu n'as pas à lui faire payer le bois de cèdres du Liban, car c'est à lui qu'il appartient.

(3) H. Vincent, *in* RB, 1928, 538.

(4) Cf. Clédat, dans *Bull. Inst. franç*,... Caire, 1919, 204-212. (Pl. 65, fig. 198).

(5) RB, *l. c.*, 540.

(6) Cette phrase est empruntée à Lefebvre, *l. c.*, 157-158. Voir, *ibid.*, 215 et suiv. : Conclusion. Sur le culte d'Amon, après Amenophis IV, voir Erman, *Relig.*, chap. IX.

vrie et humiliée par une poussière de rois fainéants (1), n'opposa aucune résistance à un homme qui avait été « maire du palais » pendant une vingtaine d'années. Mais le cas est exceptionnel. En réalité, les grands prêtres avaient été écartés de toutes les fonctions civiles.

La Morale

C'est surtout par le *Livre des Morts* (2) que nous la connaissons. Une bonne partie de son contenu se rattache directement aux textes funéraires des sarcophages du Moyen Empire.

Ces textes paraissaient obscurs pour les nouvelles générations. En vue de les rendre intelligibles, on les *corrigea* à la lumière des idées du temps — ce qui leur donna un sens fort différent de celui qu'avait voulu exprimer le rédacteur primitif. — Certains passages étaient conservés dans des recensions de teneur divergeante. Afin de ne laisser aucune tradition se perdre, les scribes les combinèrent presque toujours en un texte unique.

Pour l'Egyptien, ce qui importait, c'était le pouvoir magique de ces formules. Or, à ses yeux, ce pouvoir ne dépendait pas de l'intelligibilité des textes ; de là, cette conséquence remarquable que le chapitre CXXV implique la croyance que le bonheur de l'au-delà dépend de la moralité de la vie présente ; et, pourtant, le chapitre lui-même n'est pas autre chose qu'une incantation donnant au mort le pouvoir d'éviter les funestes conséquences de son jugement, en lui faisant prononcer le nom des vertus qu'on doit pratiquer et des péchés qu'il faut éviter. Mieux encore : il suffit que le rouleau de papyrus où est écrite cette « confession » soit placé dans la tombe (3).

Les penseurs de l'Ancien Empire (4) avaient pris, comme base de tout le mécanisme moral et social la justice surtout en tant qu'elle se manifeste par des actes, car c'étaient ces actes qu'il importait de sauvegarder afin de maintenir l'ordre assuré par le pharaon et, au-dessus de lui, par R'e. C'étaient aussi ces actes qui, ici-bas et dans l'au-delà, étaient matière à récompense ou à punition. Or, à la fin du Moyen Empire, cette justice sociale s'effondra, nous l'avons vu,

(1) Lefebvre, ch. x, et 218 et s.

(2) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 123-124 ; 335-345.

(3) D'après Breasted *in Cambridge Anc. History*, t. II, 198-203.

(4) Pour ce qui suit, voir E. Drioton, *Les confessions négatives*, dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Champollion* (1922), 545 suiv. Nous le suivons à peu près pas à pas.

avec le pouvoir royal qui la soutenait. Alors quelques penseurs, appuyés sur la religion populaire osirienne, dépouillèrent la vieille notion de justice de sa solidarité avec la constitution de l'Etat et la placèrent, avant tout, dans le cœur de l'homme. Aux derniers jours du Moyen ou aux débuts du Nouvel Empire, on pouvait lire sur la stèle de Béki :

«... Je fus un vrai juste, exempt de péchés, ayant mis, Dieu dans son cœur et sage grâce à lui. »

Je suis venu à cette ville qui est dans l'Eternité après avoir fait le bien sur la terre : je n'ai pas affligé, je n'ai pas fauté, mon nom n'a été prononcé sur aucune action vile d'injustice, quelle qu'elle fût ; mais je me suis réjoui de dire la vérité, car je sais qu'elle est utile à qui la fait toujours sur terre jusqu'au trépas et que *c'est une défense parfaite pour qui l'a dite, en ce jour où il arrive au tribunal qui discerne les intentions, juge les dispositions, punit le pécheur* et tranche son âme.

De mon existence je ne commis de fautes : je n'eus pas d'accusateur. Aucune injustice ne me fut imputée par devant eux ; mais je sortis de là justifié et je fus récompensé là parmi les féaux passés à leur double.....

Je fus un noble *qui se complut à la justice,* qui pratiqua les lois de la Cour de la Double justice...

Mon nom était prononcé dans le palais comme celui d'un seigneur de perfection, faisant ce qui est juste.....

Ma bonté était dans le cœur de mon père et de ma mère. et mon amour dans leur sein : jamais sur terre enfant ne se distingua comme je le fis auprès d'eux.

J'ai respecté, étant grand, qui j'avais imploré étant petit.

Je n'ai pas dénigré plus haut placé que moi.

Mon conseil fut celui de quelqu'un qui dit le bien, et ce ne fut point un avis funeste, ce que j'ai dit. Ecoutez donc ceci, copie de ce que j'ai dit : ô vous, tous les humains qui existerez : complaisez-vous dans la justice, chaque jour... Si vous le faites, cela vous sera utile ; vous traverserez, l'existence en douceur de cœur pour rejoindre le bel Occident et votre âme pourra entrer, sortir et se promener comme les seigneurs éternels qui dureront aussi longtemps que les dieux primordiaux. (1)

A la même époque, on (2) écrivait... :

L'âme s'en va vers ceux qui la connaissent,
sans s'écarter de ses chemins de la veille,
sans qu'un sortilège ait pu l'arrêter :
elle parvient à ses hôtes.
Le tribunal qui juge le coupable
tu sais *qu'il n'est pas indulgent,*
en ce jour où l'on juge le malheureux,
à l'heure de rendre sa décision !
Malheur si l'accusateur a raison !
Ne le rassure pas par l'étendue des années :
ils voient une vie en un instant:

(1) DRIOTON, *l. c.*, 549-551.
(2) Papyrus 1116 A, Recto, de L'Ermitage. Nous citons la trad. DRIOTON, *l. c.*, 55.

Celui qu'ils examinent après le trépas,
ses actions sont mises à côté de lui toutes ensemble.
C'est l'Eternité qui est là :
insensé qui le méprise.
Mais quiconque y parvient *sans avoir commis de fautes,*
il sera là comme un dieu,
se promenant comme les Seigneurs éternels. (1)

On peut citer, dans le même sens, trois fragments du Caire, du Nouvel Empire (2) ; par exemple : « Je me suis pénétré de la Justice et ce fut mon horreur que l'iniquité, non mon amour (3). »

En résumé, la vie terrestre de l'homme doit être une vie de religion intérieure : le juste doit mettre Dieu dans son cœur (4) ; c'est là, pour lui, la source de toute sagesse (5). Son devoir est de détester l'iniquité (6) et surtout de « faire le bien (7) » : *Se pénétrer de justice et se complaire en cette vertu,* dit Béki. Au milieu des terreurs de l'autre monde, elle sera une « défense parfaite (8) » — rien, d'ailleurs, pas même la magie, ne peut changer les voies d'hier (9).

Le tribunal est sans miséricorde (10); toutes les actions sont jugées (11); mais, avant tout, les intentions (12). Si l'homme est reconnu coupable, il sera « puni »; son âme sera « tranchée (13). » S'il est innocent, il sera « comme un dieu et pourra se promener comme les Seigneurs éternels (14). »

Les penseurs qui ont écrit ces textes ont introduit, sur le fond des anciennes croyances (15) un *principe nouveau, celui de la religion intérieure* (16).

(1) Mot à mot : *les seigneurs pour l'éternité.*

(2) L'étude philologique et littéraire de ces trois groupes de textes prouve : 1° que ce sont plusieurs individus qui ont exprimé, en une terminologie spéciale, une doctrine commune ; 2° que cette doctrine est toute nouvelle, et donc peu ou point pratiquée, ou même ignorée, avant Béki (Détails dans Drioton, p. 558.

(3) Trad. Drioton, *l. c.*, 555.

(4) Béki, *supra.*

(5) « Sage, grâce à lui » (Dieu). *Id., ibid.*

(6) Caire, *supra.*

(7) Béki.

(8) *Id.*

(9) Ermitage, *supra.*

(10) *Id., ibid.*

(11) *Id.*

(12) Béki.

(13) *Id.*

(14) Ermitage.

(15) G. Maspero, *Hist.*, I, 191-192.

(16) On pourrait songer aussi au ch. xxx du *Livre des Morts,* chapitre bien antérieur à

Malheureusement, cette *notion morale de la justice*, qui était une nouveauté, fut éphémère. Il est bien vrai que le chapitre CXXV du *Livre des Morts* témoigne par les « protestations d'innocence » d'une doctrine morale élevée... :

Je n'ai pas dit le mensonge au lieu de la vérité.....
Je ne suis pas transgresseur des volontés divines.
Je ne suis pas un rapporteur;
je ne suis pas un détracteur...
Je n'ai pas fait ce que détestent les dieux..,
Je n'ai pas fait verser des larmes...
Je n'ai causé de souffrance à personne... (1)

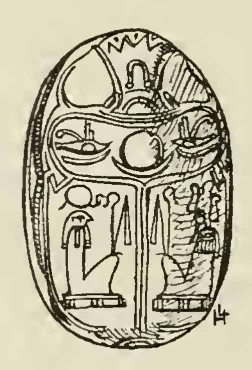


FIG. 51. Voir la note.

Mais dans la pensée religieuse des compilateurs éclectiques (2) qui l'ont rédigé, la série des délits et des défauts de caractère occupe la première place ; d'autre part, « *soucieux avant tout de stigmatiser les fautes les plus communes de leurs contemporains*, ils passent sous silence les devoirs envers les parents et les supérieurs hiérarchiques ;

la XVIIIe dyn. (Voir VIREY, *Religion*, 160-161 note) : « Mon cœur qui me viens de ma mère, mon cœur nécessaire à mon existence sur terre, ne te dresse pas contre moi, ne témoigne pas en adversaire contre moi » (ch. XXX, 1) ; mais à ce passage on attribue une vertu magique : si on le lit sur un scarabée de pierre dure, façonné et enduit d'or, placé sur la poitrine de la (fig. 51), momie, le mort est assuré de la félicité dans l'au-delà.

(1) Pour l'ensemble, voir notre *Milieu*, t. II, 339-340.

(2) Dans ce chap., on a distingué 3 parties : 1° le début, qu'on appelle *Confession négative* ou *Protestation d'innocence* ; 2° le noyau (l. 35-42) qui représente la formule de la religion solaire, réservée aux seuls grands qu'un privilège royal admettait aux destinées célestes et, 3° la fin (l. 42-69) qui, dans son ensemble, est d'inspiration magique (VIREY, *Relig.* 160, n. 1) et se rattache à cette littérature hermétique qui se développe sur les sarcophages antérieurs au Nouvel Emp. et qui finit par se codifier dans le *Livre des Morts* lui-même. — Par *littérature hermétique*, on entend les *Livres de Thot* (=Hermès), dans lesquels Thot avait écrit « les noms, la hiérarchie, les qualités des choses et des êtres, les formules qui obligeaient les hommes et les dieux ». MASPERO, *Contes popul.*, 31, n. 4.

et, enfin — nous l'avons déjà dit, l'ensemble du chapitre lui-même, tel qu'il se présente à nous, n'est pas autre chose qu'une incantation. Le défunt y dit à Osiris (Pl. 66, fig.) (1) : « Il ne se produira pas de mal contre moi..., puisque je connais les noms de ces dieux... Donc, que je sois quitte avec eux. » Ainsi, il compte sur son acquittement et proclame avec assurance qu'il est innocent des péchés qu'il énumère.

Le mort n'est plus « le glorifié » qu'on honore ; c'est un être aimé qu'on pleure, père, époux, parent, ami. Mais si la séparation arrache des larmes, l'espérance console et même réjouit : on affirme que le mort a trop aimé son dieu pour n'être pas heureux maintenant (2).

On aura suffisamment remarqué le mouvement d'idées religieuses et morales dont nous venons de parler pour qu'il n'y ait pas lieu d'attirer spécialement l'attention sur leur importance, particulièrement à l'époque que nous étudions ici.

(1) Ch. cxxv, 12-13, trad. Pierret.
(2) Erman, *Relig.*, 273.

CHAPITRE V

A L'ÉPOQUE ASSYRIENNE
DEPUIS LA FIN DU XIIe SIÈCLE JUSQU'AU VIIe

---

1. En Assyro-babylonie.

Depuis environ trois siècles, l'Assyrie et la Babylonie se disputent la primauté. « Diplomatiquement », c'est-à-dire par la bonne entente avec le roi de Babylone, Marduk-nadin-aḫê, Teglathphalasar Ier d'Assyrie mit fin à la lutte. Mais les Araméens — des bandes semi-nomades d'abord, les Sutéens — vont troubler la paix jusqu'en Basse-Mésopotamie ; plus tard, ceux de Damas s'opposeront aux ambitions de Ninive. Toutefois, au milieu du VIIIe siècle, l'Assyrie a conquis la suprématie. Ses monarques les plus célèbres sont ^dAššur-naṣir-apal, Salmanasar III, Sargon II, Sennachérib, Asarhaddon, Aššurbanipal.

La géographie de l'Assyrie condamnait ses habitants à des luttes incessantes contre les animaux et contre les hommes. De là, leur tempérament guerrier. Les rois assyriens furent des conquérants ; et, fait singulier ! ils alliaient à un sens religieux très réel ou même au goût des lettres — Sargon, Sennachérib, Asarhaddon qui avaient commencé la « Bibliothèque », et Aššurbanipal — une cruauté peu commune (1). Néanmoins, leur panthéon ne diffère pas essentiellement de celui des Babyloniens.

(1) Ce qui ne veut pas dire qu'on doive prendre *à la lettre* les descriptions des traitements atroces qu'ils disent avoir fait subir aux vaincus.

ARTICLE I. Les Croyances.

LE PANTHÉON.

Nous présenterons, plus loin, quelques remarques sur les croyances théologiques. Etudions tout de suite les principaux dieux.

ᵈ*Aššur*

Les colons qui s'étaient fixés en Cappadoce, vers la fin du 3ᵉ millénaire, connaissaient ce dieu sous le nom ou l'orthographe de *A-šur* et A-šùr (1), avec ou sans déterminatif divin. La graphie de la 1ʳᵉ dynastie babylonienne, *Aš-šur*, et la forme apparemment sumérienne *A-usar* (2), furent adoptées par les scribes assyriens ; toutefois, à l'époque néo-assyrienne, sous les Sargonides, on écrivit aussi *An-šár* : cette licence était une identification tacite avec le vieux dieu Anšár qui surgit le premier du chaos primitif, et, d'autre part, comme **šár** signifie *totalité* et que, devant les mots An-šár, l'œil du lecteur pouvait voir ᵈŠár (3), l'esprit rêvait d'un dieu de la totalité des dieux, ou peut-être de l'univers.

On doute que le nom du dieu d'Assyrie soit sémitique, et aussi qu'il dérive du sumérien **usar**. Peut-être faut-il le considérer comme appartenant à la langue de la population qui occupa primitivement le site d'Aššur (4). Quoi qu'il en soit, le mot sert à désigner le dieu, le pays et la ville du même nom : le déterminatif seul ou le contexte peuvent fixer l'esprit sur ce point.

Aššur fut d'abord un dieu local, sans doute (5) ; mais il est impossible actuellement de préciser sa nature (6). Lorsque l'Assyrie

(1) Sur les tablettes « cappadociennes », on ne doit plus lire *A-šir*, puisque le signe **šir** a aussi la valeur **sùr**. Cf. TALLQVIST, *Assyr. Goll*, p. 7.

(2) Références, EBELING, dans *Reallexikon Ass.*, t. I, 196.

(3) C'est-à-dire *dieu* Šar ; une des valeurs de AN est *dieu*.

(4) *Reallexik.*, *l. c.*

(5) TALLQVIST a soutenu cette idée paradoxale que le dieu suprême de la ville d'Aššur fut primitivement ᵈEn-lil de Nippur. On a démontré (VON SODEN dans OLZ, 1933, p. 421) qu'il est fort douteux que le dieu de Nippur ait eu une réelle importance, aux origines de l'Assyrie. TALLQ. s'est basé sur un document du règne de Šamši-Adad Iᵉʳ, qui était un usurpateur, de Tirqa, et sur des textes d'époque néo-assyrienne, donc récents. Voir VON SODEN, *l. c.*

(6) *Id.*, *ibid.*, 424. — Un temple avec ses dépendances fut bâti en l'honneur du dieu par Šalim-aḫum, au XXIᵉ s. (AOB, I, p. 5), par Irišum, un peu plus tard (*l. c.*, p. 10, I, 1 et

eut recueilli les fruits militaires et politiques de son âpre et longue lutte contre Babylone, son amour-propre national grandit. La tendance peu à peu se fit jour de créer en faveur de son dieu Aššur le rang et l'autorité de dieu suprême. Le premier pas remonte peut-être au milieu du XIIIe siècle, lorsque Tukulti-ᵈNin-urta, après s'être emparé de Babylone, emporta le dieu de cette ville, Marduk, à Aššur (1) ; une seconde étape peut être fixée sous le règne de ᵈAdad-nirâri III, au début du VIIIe siècle, avec la construction du temple pour ᵈNabû et ᵈMarduk à Ninive (2), et l'apogée sous Sennachérib, 705-681 : l'art (3) et la poésie (4) s'appliquent à attribuer à Aššur, au détriment de ᵈMarduk détrôné, le rang de dieu suprême (5). Toutefois, jamais il ne jouit d'une reconnaissance aussi générale que ᵈMarduk, ni même que ᵈSin, ᵈŠamaš ou ᵈAdad. Assur demeura toujours le dieu de l'Assyrie.

Les centres principaux de son culte furent les villes d'Aššur, de Kâr-Tukulti-ᵈNin-urta, de Kalaḫ, de Ninive, Dûr-Sarrukîn, Arbèle, Ḫarran.

Son temple le plus célèbre fut l'**é-šarra** ou « demeure de la plénitude-de-la-puissance (6) appelé aussi *Palais des dieux* (7).. On lui donna d'autres noms (8) qui, dans le sud, désignaient le temple de ᵈEn-lil.

La carrière du dieu Aššur correspond à celle du dieu Marduk de Babylone. Simple dieu local comme lui, à l'origine, il n'était rien dans le panthéon primitif : les théologiens ne se préoccupèrent pas de constituer en sa faveur un arbre généalogique ; ils imitèrent les Babyloniens : ceux-ci avaient fait de leur dieu national Marduk le héros du poème de la Création ; les Assyriens adoptèrent le poème et remplacèrent ᵈMarduk par ᵈAššur, dont ils firent le rejeton de Laḫmu et de Laḫamu, mais ils écrivirent son nom **An-šàr** (9), ce qui

nᵒˢ suiv.). Plusieurs monuments religieux furent dédiés à ᵈAššur pour la vie d'Irišum (*l. c.*, p. 15, nᵒ 8, etc.

(1) TALLQVIST, *l. c.*, p. 12.

(2) W. SCHWENZER, *Nationalheiligtum des assyr. Reiches*, dans AOF, VIII (1932), 115, n. 18.

(3) Stèle de fondation du temple du Nouvel An.

(4) Lutte de ᵈAššur contre Tiâmat : on attribue à ᵈAššur le rôle que jouait ᵈMarduk dans le poème babylonien de la Création, sous Sennachérib. Voir VON SODEN, dans OLZ, *l. c.*, 421, contre TALLQVIST et, par suite, contre d'autres dont T. avait donné les opinions, *l. c.*, n. 4.

(5) Voir TALLQVIST, *l. c.*, 13-14 et SCHWENZER, *l. c.*

(6) KAV, 43, Rev. 1.

(7) KAH, nᵒ 73, 4 ; etc. : *êkal ilâni.*

(8) Pour les autres désignations de ce temple, voir TALLQVIST, 16-18.

(9) CT, XIII, Pl. 24, 30 ; mieux ZIMMERN, *Zum bab. Neujahr.* II, 18-19, 54.

équivalait à en faire le créateur des dieux«du ciel et de la terre (1) », le « créateur de soi-même » aussi, puisque, d'après le poème babylonien, **An-šár** et sa parèdre **Ki-šár** furent les deux premiers êtres issus (2) du chaos primitif (3).

On donna pour parèdre à ce dieu Ištar l'assyrienne (4). Des textes des XIIIe, XIIe et XIe siècles nomment aussi, comme épouse du dieu, ^d^Nin-lil (5).

Dans quelques lettres d'Aššurlanipal (6), on lit ^d^*Aššur* « *mes* dieux (7) » ; il est probable qu'il s'agit là d'un pluriel d'intensité (8), pour signifier que ^d^Aššur contenait en soi-même tout ce qui peut être appelé divin.

Le dieu national des belliqueux Assyriens fut surtout un dieu guerrier ; on peut le constater, dans les textes, dès le milieu du XIIIe siècle, sous Salmanasar 1er et Tukulti-Ninurta 1er. Les ennemis que les rois d'Assyrie combattaient étaient les ennemis ou adversaires du dieu Aššur. Cette idée revient constamment dans les annales assyriennes (9). Les troupes du roi étaient les troupes du dieu ; les armes qui assuraient au roi la victoire étaient les armes que le dieu lui avait confiées, et la victoire du roi était la victoire du dieu. Aššur était vraiment un dieu des armées.

Toutefois, d'autres dieux intervenaient aussi : Anu, ^d^Adad, ^d^Ištar d'Arbèle, ^d^Nin-lil, ^d^Nusku aussi, ^d^Nergal et ^d^Nin-urta.

Dans la haute antiquité sumérienne et akkadienne (10), les « rois » avaient considéré la guerre comme une sorte de chasse, et ils prenaient — ou plutôt les dieux prenaient — l'ennemi au filet (11). Cette idée et son expression persistent en Assyrie (12).

On se plaisait à donner au dieu les qualificatifs qui pouvaient le mieux faire ressortir sa grandeur : il était *fils du dieu Soleil*, *revêtu*

(1) Sennachérib, dans Craig, *Ass.-bab. rel. Texts*, Pl. LXXXIII, 1 et 4 ; trad. Martin, *T. rel.*, 1re série, 312.

(2) Littér. : furent *bâtis* : *ibbanû*, I, 12.

(3) Mais cette idée était en contradiction avec celle qui de ^d^Aššur faisait un rejeton de Lahmu et de Lahamu.

(4) *Aššuritu.*

(5) KAR, n° 128, Rev. 29 (Tukulti-Ninurta 1er) ; Tiglat-Pileser Ier, *Cyl.*, IV, 35 ; AOB, I, 125-125, *Lk*, Rd 4 (Salmanasar 1er).

(6) Harper, *Letters*, n°s 287 Rs. 8 ; 290, 12 ; 292, 6 ; 297, 6.

(7) *Ilê* ^pl^ *e-a.*

(8) Non pas : ^d^*Aššur est pour moi tout le panthéon*, sens qui avait été proposé par Hehn, *Gottesidee*, p. 172-173.

(9) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 289. Autres textes pour les VIIIe-VIe s., p. 293-306.

(10) *Enuma eliš*, IV, 41.

(11) On sait que cette comparaison se trouve aussi dans la Bible, v. g. : *Osée*, VII, 12.

(12) Cf. IV R, 16, 25-26 ; KB, VI, I, 104.

d'éclat, seigneur des pays (1), *de toutes choses* (2) ; *Seigneur des seigneurs* et *Roi des rois* ; *roi des dieux des cieux et de la terre* (3). Dans un texte de Koyundjik (4), on dit : « le cœur du dieu est loin comme l'intérieur des cieux, sa sagesse est difficile (à saisir) ; les hommes ne peuvent pas l'apprendre. » Cette sagesse fut le partage, particulièrement du dieu Lune dont un des noms, **En-zu**, signifie *seigneur de la sagesse* ; mais on l'attribuait aussi à [d]Adad, à [d]En-lil, [d]Marduk, [d]Nabû, et surtout à [d]É-a (5). Son fils, [d]Marduk, avait hérité de cette prérogative ; on la transféra au dieu Aššur, et celui-ci, à l'exemple de [d]E-a et de [d]Marduk, la communiquait au roi.

En définitive, ces données diverses réunies en synthèse attestent que, dans l'esprit de ses théologiens, le dieu Aššur manquait de caractère, de personnalité (6). Aucun de ses attributs ne lui appartient en propre, d'une manière exclusive : il les a tous empruntés à autrui.

On avait grande confiance dans le dieu. On conseillait à un de ses clients : « Regarde les yeux de [d]Aššur et sauve ainsi ta vie ! (7).

Naturellement, les noms théophores de personnes dans lesquels entre l'élément divin Aššur sont nombreux, à cette époque.

[d]**En-lil**. — Les attributs et fonctions de ce dieu avaient été insensiblement reportées sur [d]Marduk de Babylone. Au XII[e] siècle, la substitution était un fait accompli ; mais la Babylonie s'appelait *le pays de [d]En-lil*, les Babyloniens étaient les sujets de [d]En-lil (8). A partir du jour où ils revendiquèrent la suzeraineté sur la Babylonie, c'est-à-dire à partir du XII[e] siècle (9), les rois d'Assyrie estimèrent que l'admission dans leur panthéon du grand dieu du Sud, [d]En-lil, appuierait efficacement leur dessein. En fait, [d]Aššur-rêš-iši (0) s'intitule « lieutenant de [d]En-lil » ; pour exprimer la suzeraineté sur le royaume du Sud. A la fin du siècle, son successeur, Tiglath-Pileser I[er], appelle [d]En-lil « père des dieux » — « roi des Anunnaki » — qui « rend

(1) Sargon, dans VS, I, 71, 2. Et *passim*.
(2) LANGDON, *Bab. Penit. Ps.*, 70, 12. Etc. ; voir TALLQVIST, 52-54.
(3) Référ., TALL., 57-60.
(4) CRAIG, *Ass. Bab. rel. T.*, I, Pl. 51, 22.
(5) Référ., TALL., p. 31.
(6) Voir, *ibid.*, 112, 115 ; *von* SODEN, *l. c.*, 424.
(7) Cité par THUREAU-DANGIN, dans RA, XXIII, 27, in 11. Pour l'expression, on peut se rappeler : Sicut oculi ancillae in manus dominae suae *ita oculi nostri ad Yahweh, Deum nostrum, donec misereatur nostri. Ps.* CXXII, 2b.
(8) Cf. IR, 9, col. I, 22, 33.
(9) Il est très douteux que [d]En-lil ait eu une grande importance dans l'Assyrie antique. Cf. OLZ, XXXVI, 421.
(0) IIIR, Pl. 3, n° 6, I.

l'oracle du ciel et de la terre (1). »Ce même monarque et son successeur nomment ᵈEn-lil immédiatement après ᵈAššur, dans leurs inscriptions, à cause de l'importance qu'ils attachent à leur suzeraineté sur le sud, qui, même vaincu, rayonne toujours de l'éclat d'un passé singulièrement brillant. Ur, Nippur, Erek, Sippar, Babylone, avec leurs cultes pompeux, leurs trésors de littérature religieuse, leurs clergés, leurs théologiens, leurs astrologues, n'avaient pas moins d'importance pour les fidèles du Nord que pour ceux de la Babylonie. C'est vers les célèbres sanctuaires du Sud que se portaient les regards de tous les dévots. C'est pourquoi, les rois assyriens, tels Tiglathpileser (2), Salmanasar III (3), Asarhaddon (4), Aššurbanipal (5), proclament qu'ils ont été appelés par les dieux à régner sur le pays de ᵈEn-lil.

Dans le Sud, ᵈEn-lil est assimilé à ᵈMarduk, nous l'avons dit ; toutefois, au XIIᵉ siècle, Nabuchodonosor Iᵉʳ, roi de PA=ŠE Isin, dit que c'est ᵈEn-lil qui fixe les destins des dieux eux-mêmes (6) ; et, au VIIᵉ siècle, ᵈŠamaš-šum-ukîn proclame que ce dieu fixe les destins de tous les dieux (7).

ᵈ*Nabû*

ᵈNabû fut, primitivement, le dieu local de Borsippa. Là, il s'empara, un jour, du temple **é-zi-da** que Ḫammurapi avait fait bâtir pour ᵈMarduk (8). On dirait même, en certains cas, qu'il fut confondu avec ᵈMarduk, bien qu'il fût issu de celui-ci et de Ṣarpanit (9). Les Annales de Sargon (10) appellent ᵈNabû « roi de la totalité des dieux du ciel et de la terre ». D'après les Annales d'Aššurbanipal (11), il est fils de ᵈMarduk. Il est le dieu du **du$_6$-kù** (12). Or, ᵈMarduk est appelé le « roi des dieux (13) », le « ᵈEn-lil des dieux (14) », le « divin roi du **du$_6$-kù** (15). Dans les énumérations de dieux, à l'époque de ce monarque,

(1) IR, Pl. 9, col. I, 3-4.
(2) *L. c.*, col. I, 20-27.
(3) *Balawat*, col. V, 4.
(4) IR, 49, col. I, 19.
(5) VR, 9, col. IX, 11-12.
(6) *Nippur*, IV, 5-6.
(7) MYHRMAN, *Bab. Hymn. and Prayers*, n° 19, 9.
(8) Pour les référ., voir EPOQUE DE ḪAMMURAPI, p. 215.
(9) PINCKERT, *Hymn. und Geb. an Nebo*, n° 1, 1-2.
(10) L. 310.
(11) Cf. STRECK, *Assurb.*, t. III, 755.
(12) VR, 43, Rev. 17 ; VR, 46, n° 2, Rev. 52, etc.
(13) *Assurban.*, Annales, IX, 11.
(14) IV, R, 64, Obv. 24, etc.
(15) KING, *Seven Tabl. of Cr.*, t. I, 165, Rev. 6.

son nom suit toujours celui de ^{d}Marduk (1). Au début de plusieurs lettres (2), le souhait est fait au nom de ^{d}Nabû et de ^{d}Marduk.

Les rois adressent leurs prières à ^{d}Marduk et ^{d}Nabû, surtout quand il est question d'affaires babyloniennes (3). Les uns nomment, à côté de ^{d}Aššur, ^{d}Nin-urta et ^{d}Šamaš ; d'autres, ^{d}Marduk.

Au VIIIe siècle, à partir d'Adad-nirâri III, le culte de ^{d}Nabû est très populaire. A la manière dont on prie le dieu, on dirait que le roi ait voulu concentrer sur lui toute la piété assyrienne. La dédicace d'une statue de ^{d}Nabû érigée par un officier royal finit par ces mots : « ô postérité, ayez confiance en ^{d}Nabû ! N'ayez confiance en aucun autre dieu (4) ! » On ne trouve nulle part ailleurs d'expression aussi forte. Par ailleurs, il ne faudrait pas croire qu'Adad-nirâri III ait voulu diminuer le culte de ^{d}Aššur ; il nomme toujours ce dieu et lui donne le même rang que les autres rois.

Ce ^{d}Nabû est le ^{d}Nabû de Babylone, puisqu'on l'appelle « rejeton de l'**é-sag-íl**, bien-aimé de Bêl, celui qui habite l'**é-zi-da** », temple de Borsippa. Et le temple que lui bâtit à Kalaḫ, au VIIe siècle, un des derniers rois d'Assyrie, Aššur-etil-ilâni, s'appelle aussi **é-zi-da** (5).

^{d}Nabû avec ^{d}Nisaba avaient donné la vie à Aššurbanipal (6). Ce roi fut spécialement dévot au dieu (7).

Les textes présentent ^{d}Nabû avec une double nature, ou, plus exactement, avec une double fonction : 1° il est le dieu de l'écriture et, par conséquent, le dieu du savoir et spécialement des destinées (8). On dit qu'il est « le scribe de toutes choses (9) », qu'il porte la tablette de la destinée (10). Sur cette tablette, il écrit peut-être la *vie* des hommes (11), car il est appelé « seigneur des noms », et le nom des personnes exprime leur essence, donc leur destinée, en ce sens leur vie ; 2° ^{d}Nabû est dieu de la végétation (12). Il est célébré comme celui qui

(1) Référ. dans STRECK, *l. c.*, t. III, 755 (Pl. 66, fig. 199^{a}).

(2) HARPER, *Letters*, IV, 366 ; 432, 2 ; VIII, 816, 2, 858 ; V, 475 ; etc.

(3) Asarhaddon, IR, 45, col. II, 48 ; cf. IIIR, 15, col. III, 24.

(4) IR, 8, n° 3, 5 et s.

(5) IR, 8, n° 3, 5 et s.

(6) STRECK, t. II, 364, l. 5.

(7) Voir le dialogue entre Aššurbanipal et ^{d}Nabû. JASTROW, *Relig.*, t. I, 412-446 ; PINCKERT, n° 2 (Nous le citerons plus loin : *Fils de dieu*, p. 391).

(8) Cf. STRECK, t. III, 755.

(9) Sargon, *Cyl.* 59 ; *Aššurban.*, Cyl. Rm, III, 121.

(10) KING, *Magic*, n° 22, 3, etc.

(11) Cf. KAT^{3}, 399 ; 402.

(12) FURLANI a écrit — à tort croyons-nous — qu'il est « avant tout » un dieu de végétation (*Religione assir. bab.*, t. I, 237. Voir déjà JASTROW, *Die Religion*... t. I, 118 et 446) si bien qu'on l'a quelquefois identifié avec ^{d}Dumuziabzu. PINCKERT, *Hymn. u. Geb.*, p. 4, rapporte l'opinion sans se prononcer *sur ce point* ; il note que ce fait expliquerait les rela-

fait pousser le grain et multiplie les semences, et les cours d'eau ne sauraient être alimentés sans lui (1).

A l'époque des Sargonides, une lettre nous parle de la fête de ^{d}Nabû (2) qui avait lieu le 4 (de Ayar, précise une autre lettre) (3). Les deux textes disent que, ce jour-là, ^{d}Nabû et sa parèdre ^{d}Tasmetum entre dans la chambre à coucher, pour le ἱερος γάμος, naturellement. Le 5e jour, ils font un repas qui leur a été préparé aux frais du roi. Du 5 au 10, les deux déités demeurent dans leur appartement, tandis que le *ḫazanu* veille au temple. Le 11e jour, le dieu sort et va à la chasse, semble-t-il. Quand il a tué assez de gibier, il revient chez lui et bénit (le roi) (4).

La seconde lettre (5) parle d'une fête de la parèdre du dieu, Tašmêtum (6) ; mais les lacunes du texte ne permettent pas de préciser en quoi elle consistait. Elle se termine par la bénédiction accordée au roi.

La parèdre de ^{d}Nabû est *Tašmetum*. Dans un hymne en l'honneur de cette déesse, on proclame qu'elle est « déesse des déesses » « reine des reines » — que le 5e jour de chaque mois est le jour de sa procession (7). Aššurbanipal déclare, dans une incantation de la série *Maqlû* (8), que ^{d}Nabû et ^{d}Tasmetum l'ont doué d'une grande intelligence (9). Selon la rubrique d'une autre incantation, on devait placer devant ^{d}Nabû le brûle-parfums avec du cyprès, faire une libation de vin et réciter trois fois l'exorcisme : « ô ^{d}Nabû, puissant, auguste » ; faire la même chose devant ^{d}Tašmetum et réciter trois fois l'exorcisme « Reine du monde, déesse des déesses (10). »

tions de famille qu'a le dieu avec ^{d}Ea ; et il est « sympathique » a l'hypothèse qui en fait un fils de ^{d}Ea, avec la statue de Kalaḫ, l. 2 (dans PINCKERT, n° 5). Mais, nous l'avons noté, il est fils de ^{d}Marduk, il a des relations spéciales avec ce dieu, et, d'autre part, ^{d}Marduk est célébré lui aussi comme dieu de végétation. Voir tel hymne à ^{d}Marduk (HEHN, n° 5, dans BA, v, 325 ; et JEREMIAS, dans ROSCHER, *Lexikon*, t. III, 60.

(1) PINCKERT, n° 4, et n°s 1, 5 et 6.

(2) HARPER, *Letters*, t. IV, n° 366 (dans BEHRENS, n° 2, trad.).

(3) *L. c.*, t. I, 113, 15 et s. ; *ibid.* n° 65, 7 et s. : « A Kalaḫ, le 3 de Ayar, le lit de ^{d}Nabû doit être préparé ».

(4) *L. c.*, t. VIII, n° 858 (trad. BEHRENS, n° 3.

(5) Item, *ibidem.*

(6) ^{d}Nanâ figure quelquefois comme épouse de ^{d}Nabû, quand le nom du dieu est écrit par les idéogrammes PA ou AG. Cf. DEIMEL, *Pantheon*, n° 2264.

(7) KAR, III, 122, 4 et 8. Cf. EBELING, *Quellen*. I, p. 81-83.

(8) I, 148.

(9) Littér. : « grandes oreilles », *aznâ ra-pa-aš-tum* ; métaphore bien connue pour signifier l'intelligence.

(10) ZIMMERN, *Ritualtaf.*, 26, III, 56-59.

^{d}*Nisaba*, ^{d}*Nabû et* ^{d}*Ḫani*

Dans le Sud, au VIIe siècle, des textes de Nabopolassar associent ^{d}Nisaba et ^{d}Nabû : « par l'ordre de ^{d}Nabû et de ^{d}Nisaba (1) » ; et, ailleurs : « ... par la sagesse de ^{d}Nabû et de ^{d}Nisaba (2). »

^{d}Nisaba, comme ^{d}Nabû, est aussi une déité de vie et de fécondité. En Assyrie, au VIIe siècle, on écrit que ce sont ces deux divinités qui ont accordé la vie à Aššurbanipal (3) ; d'autre part, on lit dans un autre texte (4) : « ^{d}Nisaba... aux 7 mamelles, aux 7 matrices, aux 18 oreilles, grande scribe de An. »

Dans la grande liste AO de l'époque d'Isin-Larsa (5) et dans celle de l'époque de Ḫammurapi (6), ^{d}Nisaba était l'épouse divine de ^{d}Ḫani (7). Primitivement, elle n'était que la déesse des roseaux ; mais, l'idée évoluant, on la considéra et honora comme déesse du calame, patronne des scribes et du savoir (8). Associée à ^{d}Nabû, elle partagea avec lui la fonction de la fécondité et de la vie.

^{d}*Adad et Anu*

^{d}Adad était le grand dieu ouest-sémitique de la tempête et des éclairs. Son nom est orthographié de diverses manières : Adad, Addu, Addi, Adda, Dada ; en Palestine, on trouve A-ad-du, Ad-da-ya (9), et, en Syrie, Hadad (10). On n'a pu découvrir pour ce mot aucune étymologie sémitique satisfaisante. Peut-être le dieu n'est-il pas d'origine sémitique (11). Quoi qu'il en soit, le sumérien ^{d}Im l'avait précédé en Mésopotamie.

(1) Dans Langdon, *Neubab.*, 162, 16-17.

(2) BE, t. I, Pl. 32, n° 7, col. II, 14-15.

(3) Streck, *Aššurbanipal*, t. II, 364, 5.

(4) Publié par V. Scheil, dans OLZ, 1904, 254.

(5) De Gen., dans *T. Relig.*, t. I, Pl. 25 et s., col. VII, 33-34.

(6) CT, XXIV, 9, 30.

(7) Dans *Šurpu*, n° 2, 175, il est « dieu des scribes ». On l'appellera, plus tard encore, « seigneur du sceau ». Reisner, *Hymn.*, 50, 8.

(8) Voir *Relig. sumér.*, 93 et s.

(9) Pour d'autres « noms » du dieu, à notre époque, voir Schlobies, *Wettergott*, ou Ebeling dans *Reallexikon Assyr.*, t. I, 23 B, ^{d}Adad (IM = vent) n'est pas le seul dieu qui se manifeste par le vent ; d'autres en font autant ; tels ^{d}Marduk pour le vent du Nord, ^{d}Ea pour le vent du Sud. Parmi les vents qui peuvent souffler à l'avènement d'un roi, le vent du Sud seul est de bon augure. Voir les textes dans V. Scheil, *Prisme S d'Assarhaddon*, Face II, l. 9, et surtout B. Meissner, *Stud. ass. Lexikogr.*, 38, 4.

(10) Cf. Furlani, *La Religione*, t. I, 228-229 (référ.).

(11) Schlobies, *l. c.*, p. 9. On le trouvait déjà dans quelques noms propres de la dynastie d'Agadé, sous Sargon, Maništusu et Narâm-^{d}Sin. (P. Dhorme, dans *Beitr. Sem. Spr.*, VI, 65, 78 ; Hoschander dans ZA 254, 255, 299, 300).

Dans un hymne bilingue, on chante :

> Le seigneur dans sa fureur ! le ciel trembla devant lui.
> ^{d}Adad dans sa colère ! la terre trembla devant lui.
> Les grandes montagnes s'écroulèrent devant lui.
> A cause de sa fureur, à cause de sa colère,
> à cause de son rugissement, à cause de son tonnerre,
> les dieux des cieux dans les cieux entrèrent :
> les dieux de la terre dans la terre entrèrent,
> ^{d}Šamaš dans le fondement des cieux entra ;
> ^{d}Sin dans le haut des cieux grandit. (1)

Les fouilles d'Assyrie paraissent bien avoir démontré que, au xxie siècle, à l'époque d'Erišum i^{er} (2), ce dieu occupait seul le site d'Aššur ; mais quand le pays tomba au pouvoir de Babylone, *Anu* devint le père de ^{d}Adad et prit place dans son temple (3). Au xiie siècle, Aššur-dân i^{er}, rebâtit ce temple ; Tiglat-pileser i^{er} l'acheva (4). Tombé en ruines, il fut rebâti par Salmanasar iii, au ixe siècle (5).

^{d}Adad a un caractère guerrier très accentué. On dirait une réplique du dieu Aššur. Il reparaît souvent dans les textes historiques d'Assyrie, mais en général métaphoriquement. Dans Tiglat-pileser i^{er}, il figure comme un héros qui anéantit les champs et les maisons de l'ennemi. L'approche des troupes assyriennes est comme un ouragan de ^{d}Adad. Pour exprimer les ravages qui résultent des batailles livrées par les troupes assyriennes, Tiglat-pileser et ses successeurs disent volontiers qu'elles ont tout submergé comme ^{d}Adad (6). »

Les textes d'Adad-nirâri i^{er} et ceux de Tiglat-pileser attestent que la malédiction de ce dieu était considérée comme le pire des malheurs pour un homme ou pour un peuple, car c'était la foudre, la faim et la mort qui la réalisaient (7).

Toutefois, ^{d}Adad, comme la pluie d'orage, pouvait aussi être bienfaisant. Plusieurs inscriptions finissent par ces mots : « Que ^{d}Aššur et ^{d}Adad exaucent sa prière (8) ! » Aššurbanipal commencera la description de la prospérité du pays par ces mots : « ^{d}*Adad fit tomber sa pluie*, ^{d}*Ea ouvrit ses sources* (9). »

(1) IV, R^{2}, 28, n° 2, 9-17, trad. Hilion, *Déluge*, 83, n. 1.

(2) Eck. Unger, dans *Reallex. Assyr.*, t. 1, 180 a ; AOB, I, p. 17, n° 10 ; cf. p. 20-21, vi, 1.

(3) Andrae, *Der Anu-Adad Tempel in Assur* (1922).

(4) IR, 15, col. vii, 60-65.

(5) Andrae, MDOC, n° 31 (1906), p. 31 ; *Der Anu-Tempel*, 53-54.

(6) Tiglat-pileser Ier, IR, 12, col. iv, 90 ; Salmanasar ii, III R, 8, col. ii, 50 ; Aššur-nasir-apal, IR, 26, col. iii, 120.

(7) AOB, I, 66, l. 55-61 ; IR, 14, col. i, 9-10 ; iii, 89-90 ; viii, 83-88.

(8) AOB, I, 32, n° 3, 13 ; p. 34. l. 13 ; 75, 27 et s., etc.

(9) *Annal.*, i, 45 et s.

^{d}Adad était un des dieux que l'on consultait pour connaître l'avenir (1).

On le représentait de diverses manières (fig. 52 et 53) ; par exemple, avec l'éclair (2) en main et le taureau à côté de lui ou sous ses pieds, ou bien, un pied sur un lion et l'autre pied sur un taureau ailé (3).

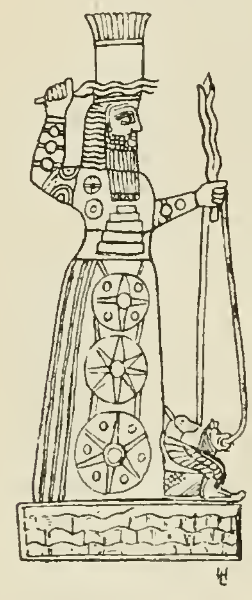


Fig. 52.



Fig. 53, Foudre de ^{d}Adad

Sa divine épouse était Šala (4), dont on ne sait à peu près rien, surtout à l'époque étudiée ici (5). Il n'est pas impossible que ce fût une déesse « du Liban », à cause de telle épithète qu'on lui donne.

^{d}*Šamaš*

Au XIVe siècle, Pudi-ilu, roi d'Assyrie, bâtit dans la capitale un temple en l'honneur de ^{d}Šamaš (6).

Le caractère éthique de ce dieu est plus accentué que celui des

(1) Zimmern, *Beitr. Babyl. Rel.*, n° 98, 4.

(2) Sous la forme de deux branches parallèles et ondulées, terminées par deux ou trois dents. Quelquefois, l'éclair repose sur une sorte de socle.

(3) A Maltaï. Voir Thureau-Dangin, RA, XXI, 185 s.

(4) Pour l'étymologie, voir Deimel, *Pantheon*, n° 3049, Conclus.

(5) Voir Deimel, *l. c.*, n° 3049.

(6) King, *Annals*, p. 3.

autres. ^{d}Aššur et ^{d}Ištar ne mettent aucun prix à leur aide ; ^{d}Šamaš, au contraire, n'accorde ses faveurs aux rois que s'ils sont justes. Même aux yeux d'un guerrier impitoyable comme Tiglat-pileser Ier, ^{d}Šamaš est le juge du ciel et de la terre qui voit la méchanceté des ennemis du roi et qui les détruit à cause de leurs méfaits (1), et c'est en présence de ^{d}Šamaš qu'il rend à des prisonniers leur liberté (2). Cette conception est empruntée d'ailleurs à la théologie babylonienne.

Salmanasar III (3) donne à ^{d}Šamaš des titres divers tels que *conducteur*, *envoyé des dieux*, *héros*, *juge du monde*, *qui conduit l'humanité dans la justice*, *le seigneur de la loi*. Sargon (4), qui affirme si volontiers son équité, bâtit un temple à ^{d}Šamaš. Au IXe siècle, Nabû-apal-iddin, roi de Babylone, avait fait exécuter un bas-relief sur lequel ^{d}Šamaš figure assis dans son *naos* et rappelé qu'il avait rétabli les offrandes et les sacrifices antérieurement négligés dans la ville.

La classe des devins (5) occupe la première place dans le temple de ^{d}Šamaš, à Sippar.

Dans des textes d'incantation à ^{d}Šamaš, on dit au dieu :

> Sans toi, aucune décision (6) n'est prise au ciel ni sur terre. (7)
> ..... Aucun dieu n'est comparable à toi.
> Avec ^{d}Sin, ton père, tu juges, tu portes la sentence. (8)
> ^{d}Ea, le juge, quand il a une cause, du sein de l'*apsû* regarde vers toi. (9)

Il est la lumière des grands dieux, juge auguste, pasteur des choses qui sont en haut et de celles qui sont en bas (10). Il est juge du ciel et de la terre (11).

On lui dit dans un hymne :

> Tu jettes en prison le juge inique.
> Celui qui reçoit des pourboires, qui n'agit pas avec droiture, tu [places son péché sur lui. (12)

(1) IR, 9, col. I, 7-8.

(2) IR, 12, col. V, 13. L'image de ^{d}Šamaš porte bien des reflets de la physionomie de ses fidèles d'Assyrie, qui étaient surtout des conquérants, et le terme *quradu*, qu'on le traduise par *preux*, par *héros* ou par *guerrier*, révèle bien ce trait de caractère. Cf. IR, 12, col. IV, 45. Voir TALLQVIST, *Assyr. Goll*, p. 107, avec note 3 documentaire.

(3) *Annales* et *Monolithe*.

(4) *Cylindre*, l. 43.

(5) Cf. EBELING, *Quellen*, I, p. 26, 12.

(6) *Purussu*.

(7) KAR, II, n° 80, 18.

(8) Cf. KAR, II, 80, 24.

(9) KAR, III, 105, 6-9.

(10) *L. c.*, 1-2. *Quellen*, p. 26 et s.

(11) *Quellen*, I, 44, 20.

(12) DHORME, *Relig.*, se référant à la trad. JASTROW, *Relig.*, t. I, 435.

dSin. — Ce dieu n'a pas l'importance que lui attribuaient autrefois les Sumériens et les Akkadiens du Sud.

Naturellement, il est un dieu de la lumière (1) : « lumière du ciel et de la terre (2). »

Aššur-naṣir-apal se disait « l'élu de dSin (3) ». Au VIIe siècle, Asarhaddon et Aššurbanipal témoignent d'une certaine piété à l'égard du dieu, mais en l'associant généralement, dans leurs inscriptions, soit à dŠamaš (4), soit à dAššur (5).

Dans une lettre (6) adressée, probablement à Asarhaddon, par un *incantateur*, il est question de la fête de dSin. Aššur-naṣirapal parle bien (7) d'un temple ou d'une chapelle érigée par lui au dieu, mais, comme dans la suite il n'en est plus question, on peut supposer que ce sanctuaire n'avait pas grande importance. Sargon, zélé pour faire revivre les anciens cultes (8) bâtit des sanctuaires à dSin et à d'autres dieux en sa résidence officielle de Khorsabad, et même hors de l'Assyrie. Mais le dieu Sin qu'on invoque a perdu quelque chose de sa personnalité ; sous l'influence de dAššur, il a reçu, lui aussi, quelques traits du dieu guerrier.

Le temple célèbre **é-ḫul-ḫul**, « maison de la joie », qu'il avait à Ḫarran fut restauré par Aššurbanipal (9), et, plus tard, par Nabonide (10).

dIštar

Dès l'époque d'Isin-Larsa (11) et de Ḫammurapi (12), dNinni-Ištar était appelée tantôt fille d'Anu, tantôt fille de dEn-ki, tantôt fille de dSin.

On distingue deux formes de cette déesse : dIštar de Ninive et Ištar d'Arbèles ; la première est déesse de la guerre ou déesse de la

(1) A Babylone, on disait de ce dieu qu'il était « un fruit croissant de lui-même ». IV, R, 9, 29.

(2) Sargon, *Cylindre*, 57, etc.

(3) *Annal*, I, 33 ; III, 130.

(4) Asarh., *Bauiuschr*, K, 2801 et s. ; Aššurban., CRAIG, *Rel. Texts*, II, Pl. I, Obv.15. dSin et dŠamaš étaient honorés dans un même temple remontant à Aššur-nirâri. OLMSTEAD, *Hist. Assyr.*, 618.

(5) Aššurban. *Annales*, I, 3.

(6) BEHRENS, n° 1.

(7) IR 25, col. III, 90.

(8) *Annales*, 416-417 ; *Cyl.* 62 ; etc.

(9) STRECK, *Aššurban*, II, 170.

(10) VR, 64, col. I, 47 et s. Au sujet de Nabonide et Ḫarran, voir STRECK, *l. c.*, n. 1.

(11) Ci-dessus, p. 167.

(12) *Ibid.*, 216,

bataille (1) ; la seconde avait son siège à Arbèles, entre les deux Zab ; toutefois, il ne paraît pas qu'il s'agisse de déesses réellement différentes, du moins sous Aššurbanipal (2).

Tušratta, roi de Mitanni, au XIVe siècle, envoyait à Aménophis IV, une statue de dIštar de Ninive et lui disait qu'elle était déjà allée en son pays, du temps de son père (3). Au même siècle, Adadnirâri Ier (4), Salmanasar Ier (5) l'invoquaient avec d'autres divinités et son successeur, Tukulti-Ninurta Ier attribuait la construction du temple d'Ištar assyrienne, *aš-šu-ri-tum*, au roi Ilušum-ma, donc vers 2040 (6).

Aššur-nasir-apal reconnaissait qu'il devait le pouvoir royal à dIštar :

> Je naquis au milieu de montagnes que personne ne connaît.
> Je ne connaissais pas ta seigneurie et ne (te) priais pas.
> Le peuple d'Assyrie ne connaissait pas ta divinité et ne l'honorait pas;
> mais toi, ô dIstar, guide puissante des dieux,
> d'un regard de tes yeux me discernant, tu me désiras le pouvoir ;
> tu me pris du sein des montagnes, et tu m'appelas comme pasteur [des gens ;
> tu m'accordas le sceptre des sanctuaires pour longtemps.
> Toi, ô dIstar, tu rendis mon nom fameux... (7)

Tiglat-pileser l'appelait « la première parmi les dieux, la dame de la mêlée qui attise les combats (8). » Elle fut la grande protectrice d'Asarhaddon et d'Aššurbanipal (9) ; le premier rebâtit, à Uruk, le temple de la déesse (10); le second favorisa également son culte : revenant d'une expédition en Elam, il ramena une statue de la déesse d'Uruk que les Elamites avaient emportée plusieurs siècles plus tôt (11). Peut-être l'identification de la déesse d'Uruk avec celle de Ninive (12) date-t-elle de cette époque.

Quoi qu'il en soit, dIštar d'Assyrie ne paraît pas se distinguer sensiblement d'dIštar babylonienne. Sous ses titres divers, elle était

(1) Cf. VR, 1, 15-16, 42, etc. ; KB, VI, I, 315.
(2) Et aussi, avant lui déjà, sous Asarhaddon ; voir les textes, plus loin : *Fils du dieu*, p. 391.
(3) KNUDTZON, n° 23.
(4) *Cyl.*, I, 13 et s. ; KING, *Annals*, p. 19.
(5) *Cyl.*, IV, 36.
(6) KHI, II, n° 59.
(7) Texte du Brit. Mus., dans ZA, V, 66 et s., l. 22 et s. trad. PLESSIS, *Ishtar*, p. 96.
(8) *Cyl.*, I, 13 et s.
(9) Voir textes, plus loin, FILS DU DIEU, 391.
(10) MEISSNER-ROST, *in* BA III, 361 et s. ; LUCKENBILL II, n° 730 s.
(11) VR, 6, VI, 107-128.
(12) CRAIG, RT, 5-6, R, 14-15.

déesse guerrière dans les récits de campagnes militaires, protectrice des rois et des individus, et mère compatissante.

Elle aime ses fidèles. Aššurnaṣirapal, au IXe siècle, l'appelle la dame qui l'aime, lui et son sacerdoce (1) ; et Sennachérib dit, de même, que ^dIštar et ^dAššur aiment son sacerdoce.

Elle était aussi déesse de fécondité et de vie (2).

Des monuments figurés la représentent quelquefois en déesse guerrière ; et la littérature la décrit aussi comme telle. Une nuit, un *barû* ou *Voyant* d'Aššurbanipal eut un songe qu'il rapporta au roi : il vit venir vers lui la déesse Ištar guerrière ; à droite et à gauche, elle avait, suspendus, des carquois ; elle tenait l'arc dans sa main et avait mis à nu le glaive acéré pour combattre (3).

Le culte de ^dIštar s'étendit au loin et la physionomie de la déesse prit un tel relief qu'elle absorba celle des autres.

Le cinquième mois du calendrier babylonien, Ab, lui était consacré.

Ses fidèles lui disaient :

> Où ton nom n'est-il pas ! où tes décrets ne sont-ils pas !
> où ne sont pas gravées tes images ! où ne sont pas fondés tes
> [sanctuaires ! (4)

Et, dans les incantations en son nom :

> Que ^dAnu, ^dEn-lil, ^dEa à ta divinité rendent hommage !
> Que les dieux des cieux et de la terre apaisent ton cœur ! (5)

Et encore : ô ^dIštar

> le malade est guéri en voyant ta face ;
> son charme (6) est délié ; promptement il se lève.
> A ton ordre, l'aveugle voit le soleil. (7)

Les noms théophores de personne attestent, à l'égard de la déesse, une piété sensiblement plus répandue que sous la 1re dynastie babylonienne (8). On s'appelle *Don-de-^dIštar*, *^dIštar-a-donné-un-fils*, *^dI.-a-*

(1) IR, 17, col. I, 37-38.

(2) Un enfant fut traité par des femmes comme leur propre progéniture. Son père et sa mère le posèrent sur le sein de ^dIštar — dans l'intention, d'après EBELING — de lui faire recouvrer un renouveau de vie et d'en faire un enfant de dieu. EBELING, *Tod und Leben*, n° 10 ; voir sa p. 44.

(3) *Cyl.*, B, V, 52-55.

(4) Hymne à ^dIštar, dans KING, *The seven Tablets of Cr.*, t. II Pl. LXXV et s., l. 15-16.

(5) KAR, I, 51, 59-60. Cf. EBELING, Quellen, II, p. 21 et s.

(6) L. 14 : *'-il-ta.* Ce mot a aussi le sens de *péché*.

(7) KAR, III, 92, Rev. 13-15 ; cf. *Quellen*, II, p. 33 et s. Voir aussi la liste étudiée par LANGDON, dans RA, XIII, 105-117.

(8) Cf. TALLQVIST *Assyr. Person. Names*, p. XX.

donné-un-nom, Fils-de-ᵈI., 'Fille-de-I., ᵈI.est-ma-force, O-ᵈI.-protège-le-père, ᵈI.-est-une-déesse-protectrice, ᵈI.-rend-la-vie-aux-morts (1), etc., etc. (2).

ᵈIšlar et ᵈDumu-zi

La littérature babylonienne n'a fourni, jusqu'à ce jour, aucune description d'ensemble du mythe de ᵈDumuzi=Tamûz. Toutefois, en recueillant les données et allusions éparses dans des textes religieux remontant presque tous à l'époque de Ḫammurapi et sur lesquels nous avons insisté plus haut, on a pu en retracer les traits fondamentaux qui étaient sûrement admis substantiellement à une époque antérieure (3).

En résumé (4) : dans sa jeunesse, ᵈDumu-zi se trouvait sur un bateau qui coula à fond (5) ; à l'âge viril, il était enfermé dans la tige ou le grain de froment ; on le présente aussi comme pâtre, seigneur du bétail et de la bergerie. Puis, à travers la steppe et par le chemin sans retour, il disparut dans l'Arallû où, après avoir traversé le fleuve Ḫubur, il trouva la troupe des morts.

Cependant, sur la terre, des cris lamentables étaient poussés surtout par son amante ᵈIštar et par sa sœur ᵈGeštin-anna. Suivant le même chemin que le dieu, elles allèrent dans l'Arallû afin de le délivrer et de la ramener.

Des cérémonies en l'honneur du dieu mort étaient célébrées annuellement, au mois de Dûzu. On les expliqua dans le mythe (6) connu sous le nom de descente d'Ištar dans l'Hadès (7).

On pleurait ᵈDumu-zi (8).

Le 28 était le jour des étables. Des présents étaient offerts à

(1) C'est-à-dire guérit les malades à toute extrémité.

(2) Voir Tallqvist, l. c., *passim*.

(3) Voir Zimmern, *Der bab. Gott Tamûz*, dans *Abh.* KSG (phil. hist.), XXVII (1909), 723.

(4) Pour quelques détails (en partic. : sa *jeunesse*, son *âge viril*), nous suivons Zimmern, *l. c.*, 727 et 728.

(5) *Elippu ṭêbîtu.* Cette conception est peut-être parallèle à la légende du bahut contenant les restes d'Osiris-Adonis, ballotté sur les flots, d'aprés le récit qu'en fera Plutarque. Zimmern, *l. c.*, 728. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher, avec Zimmern, ce mot *ṭêbîtu* (*tu* est la désinence féminine) du mot hébreu *têbâh* qui désigne l' « arche» du Déluge et la caisse dans laquelle Moïse fut exposé sur le Nil, la *dbt*, caisse ou sarcophage égyptien, et du nom de mois *Ṭebîtu*, en hébreu *Ṭêbêt*.

(6) Nous en parlerons ailleurs.

(7) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 243-245.

(8) Ebeling, *Tod und Leben*, nº 11, 4 ; cf. p. 48.

ᵈIštar. Le 29, un lit était préparé pour le dieu. Des oblations et des sacrifices étaient offerts à ᵈDumuzi, à ᵈIštar, aux larves de la famille, aux Anunnaki et au petit-pâtre de ᵈDumuzi qui s'appelait ᵈIštar-riṣûa.

ᵈNergal

On attribue à ce dieu des qualités et des fonctions qui paraissent indiquer en lui une nature ou, plus exactement, des fonctions complexes. Il est un *dieu du ciel* :

> Tu es éclatant dans les cieux purs
> Avec ᵈEa, dans l'assemblée des dieux, ton avis est prééminent (1),
> avec Sin, dans les cieux, tu vois tout. (2)

Dieu très puissant — on va même jusqu'à dire, dans une prière (3), qu'il est le plus puissant des dieux — sa face est resplendissante, sa bouche est de feu (4).

Il est aussi *dieu de la terre*, dieu de fertilité (5), protecteur de l'agriculture (6) et de la vie (7) ; il rend la vie aux morts (8). Il sait tout (9). A ce titre, il est un dieu bienfaisant ; plein de compassion d'ailleurs et de pitié, il entend les supplications de ceux qui l'invoquent (10).

Il est un *dieu de l'Hadès* :

> tu es grand dans l'Arallû. (11)

Il rôde, la nuit, et devant lui les portes s'ouvrent d'elles-mêmes (12) ; il parcourt les cieux et la terre (13). Il détruit aussi : dans une sorte de litanie, on le répète à huit reprises (14); il est le seigneur de la bataille (15), il provoque la défaite et accorde la vic-

(1) Expression analogue dans un hymne à ᵈIštar. RA, XXII, 173, 33.
(2) BOLLENRÜCHER, *Nergal*, nᵒˢ 1, 5, 7, 8.
(3) *Id.*, nᵒ 8, 7.
(4) *Id.*, nᵒ 5, 12.
(5) *Id.*, nᵒ 1, 10. Plus clair dans un texte de l'époque Isin-Larsa, cité plus haut, p. 179.
(6) BOLL., nᵒ 6, 1-2.
(7) *Id.*, nᵒ 3, 2.
(8) *Id.*, nᵒ 2, 2.
(9) *Id.*, nᵒ 6, 26-27.
(10) *Id.*, nᵒ 1, 15-19.
(11) *Id.*, nᵒ 1, 6 ; *cf.* nᵒ 5, 6.
(12) *Id.*, nᵒ 5. 44.
(13) *Id.*, nᵒ 2, 13 : *mul-lam-di-iḫ šamê u ir-ṣi-tim.*
(14) *Id.*, nᵒ 3.
(15) *Id.*, nᵒ 1, 2.

toire (1) ; il est la rupture de la digue qui, anéantit les produits du sol (2). Quand il y a cinq personnes dans une maison, son verbe en chasse cinq ; quand il y a dix personnes dans une maison son verbe en chasse dix ; son verbe rend les gens malades, les affaiblit, détruit les maisons, le pays (3).

Le mois *kislimu* lui était consacré (4) ; le 14 et le 28 de ce mois lui étaient spécialement dédiés (5).

dNergal était honoré dans plusieurs villes ; on en cite sept dans chacune desquelles il portait un nom différent : **dUra** à Kuta, **dMeslam-ta-è-a** à Babylone, **dḪuš-ki-a** à Nippur, **dLú-ḫuš** à Kiš, pour ne citer que les plus importantes cités (6).

Voici quelques passages d'une prière qu'on lui adressait :

O seigneur qui, la nuit, vas et viens, que la mère qui enfante te tienne [à cœur !
Preux, qui, la nuit, dans l'ouragan vas et viens » » » » »
. . . .
Auprès des bœufs gras ne pénètre pas !...
Auprès du bétail ne pénètre pas !
D'auprès du bétail le bétail superbe ne fais pas sortir !

O Seigneur, au débit de boisson (7) ne pénètre pas !
La vieille qui au débit de boisson est assise ne tue pas !
O Seigneur au lieu du conseil ne pénètre pas !
Le vieillard, l'expérimenté (8) qui y est assis ne frappe pas !

O Seigneur, au lieu de la musique ne pénètre pas !
Les petits du lieu de la musique ne fais pas sortir !
Au lieu où se trouve l'instrument à cordes ne pénètre pas !
Le jeune musicien qui connaît l'instrument à cordes ne fais pas [sortir ! (9)

dDagan

Ce dieu figure, au VIIIe siècle, dans des textes d'Aššur-nirâri V (10). Adad-nirâri II (911-891), parlant de Nûr-dAdad de Téman, dit :

(1) *Id.*, n° 2, 19.
(2) *Id.*, n° 6, 1.
(3) *Id.*, n° 6 Rev. — Il est comparé au soleil (Salmanasar, *Balawat*, V, 5) *peut-être* parce que l'ardeur caniculaire consumait tout ; et, par ailleurs, on l'appelle un déluge qui n'épargne rien, *a-bu-bi la pa-di-e*. Boll. n° 8, 8.
(4) IV, R, 33, 4, 44.
(5) Kugler, *Bannkreis*, 73.
(6) Voir ZA, XXXIII, 142.
(7) Littér. : *la maison de la bière.*
(8) Littér. : *celui qui sait, qui connaît les affaires.*
(9) VAT, 603 = Sm 526 (CBM 11344).
(10) Peiser, dans MVAG, 1898, 6, p. 10.

« C'est un champion dont ^{d}Aššur a rendu célèbre l'*héroïcité glorieuse*, son œuvre est l'*œuvre de ^{d}Dagan* (1). »

Un texte cité plus haut, de l'époque de la 1re dynastie babylonienne disait que ^{d}Dagan est l'équivalent de ^{d}En-lil. A partir du IXe siècle, il prit souvent la place de ^{d}En-lil à côté de Anu. Ainsi, Aššur-naṣir-apal II se dit « élu de ^{d}En-lil et de ^{d}Nin-urta, *aimé de Anu et de ^{d}Dagan* (2). » Šamši-Adad V (823-810) le nommait également à côté de Anu (3) ; de même Sargon (4), Aššurbanipal (5) et l'auteur d'un hymne (6) remontant à la même époque (7), en l'honneur de ^{d}Ištar (8).

En résumé, il semble bien que le lieu d'origine de ^{d}Dagan se trouvât dans la région du haut Euphrate, et, comme le nom du dieu ne peut s'expliquer ni par le sumérien, ni par l'akkadien, il est possible qu'il appartienne — comme le dieu lui-même — à une population pour nous encore préhistorique. ^{d}Dagan fut sans doute. à l'origine, un dieu local. Il étendit ensuite son pouvoir en pays ḫurrite ; puis, sous l'influence amorrite surtout, en pays akkadien. A l'époque de la première dynastie, on le trouve, à Babylone et à Ḫana, à côté de ^{d}Babbar (9) ; toutefois, il semble qu'à ce moment on l'ait assimilé avec ^{d}Enlil, ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'on lui reconnût dès lors tous les attributs du grand dieu de Nippur. Les textes des époques suivantes confirment et même accentuent l'équivalence ^{d}Dagan=^{d}Enlil ; mais ils ne précisent pas mieux la nature, ni les traits caractéristiques de notre dieu. On ne peut guère conclure autre chose, sinon qu'on lui assigna, dans le cosmos, le département sur lequel régnait ^{d}Enlil (10).

^{d}Nin-urta

C'est dans un texte d'Aššur-reš-iši, au XIIe siècle, que le nom de ce dieu paraît pour la première fois en Assyrie ; il est appelé « le fort parmi les dieux (11) » ; et c'est grâce à son divin appui que le roi rem-

(1) KAR, t. II, n° 84, Rs, 76.
(2) *Annal.*, l. 10 ; *Inscr. du Palais*, l. 3 et s. ; KB, t. I, 54.
(3) IR, 29, 18 et s.
(4) *Cyl.*, I, I.
(5) IR, 17, 10 et s.
(6) CRAIG, *Rel. Texts*, II, p. 21.
(7) STRECK, *Aššurbanipal*, I, p. CLXI.
(8) Du moins, d'après F. MARTIN, *T. rel. ass. bab.*, p. 128.
(9) Voir à l'époque de Hammurapi, ci-dessus, p. 225.
(10) Voir, p 281, au pays de Canaan : ^{d}Dagan, Dagôn.
(11) III R, 3, n° 6, 6.

porte partout la victoire. Les autres rois relèvent également sa puissance. Tiglat Pileser Ier (1) l'appelle *le preux* qui prend à tâche d'anéantir les ennemis du roi.

Le caractère guerrier de ^{d}Nin-urta ressort encore du fait qu'on l'associe volontiers à ^{d}Aššur (2). Si ^{d}Aššur est le roi des Igigi et des Anunnaki, ^{d}Nin-urta est le héros des esprits célestes et terrestres. C'est à lui que les guerriers demandent du secours. Aššûr-naṣir-apal est celui des rois assyriens qui lui est le plus dévoué ; il commence ses Annales, non pas par une invocation à tous les dieux, suivant l'usage, mais par une éloquente adresse à ^{d}Nin-urta (3), et presque (4) tous les attributs qu'il lui applique qualifient son caractère guerrier.

Le culte de ce dieu eut beaucoup de vogue, les inscriptions royales le montrent bien. Le père d'Aššurnaṣirapal s'appelait Tukulti-*^{d}Nin-urta*.

Le grand temple du dieu était à Kalaḫ, dont Aššurnaṣirapal fit sa capitale. Dans ce temple, il fit graver une inscription racontant ses gestes et ériger une statue colossale du dieu (5).

Les rois imploraient l'aide de ^{d}Nin-urta, non seulement dans leurs combats, mais aussi dans leurs chasses qui constituaient leur sport

(1) IR, 9, col. I, 9.

(2) Cf. IR, 15, col. VII, 6 et 37-38.

(3) IR, 17, col. I, 1-9 : « A ^{d}Ninurta, le puissant, le très fort, l'auguste, *le premier des dieux*, le héros, le magnifique, le parfait, celui dont dans la bataille on n'égale pas le choc, le fils premier en rang (*aplu ri-iš-t-u*), celui qui brise les résistances, le premier-né de ^{d}Nudimmud (=^{d}E-A), le héros des Igigi, le puissant, *le conseiller des dieux*, la progéniture de **É-kur** (temple de ^{d}En-lil, à Nippur), celui qui tient le verrou des cieux et de la terre, celui *qui ouvre les sources*, qui foule la vaste terre, dieu sans lequel ne sont pas décidées les décisions, le vainqueur, le furibond (*iq-du*) dont on n'altère pas la parole de sa bouche, le prince des (quatre) contrées (du monde), distributeur des sceptres et des oracles à l'ensemble de toutes les villes, le prince, l'impétueux, celui dont n'est pas changé le verbe de ses lèvres, le puissant, le grand, *le sage des dieux*, le glorifié ^{d}**Utgallu**, *le Seigneur des Seigneurs*, dont la main garde les extrémités des cieux et de la terre, le roi de la bataille, le puissant qui brise la résistance, le victorieux, le parfait, *le maître des sources et des mers*, le fort qui est sans merci, dont le choc est ouragan (*abûbu*), qui couvre et saccage le pays des ennemis, qui abat les méchants, dieu majestueux dont n'est pas modifié le conseil, lumière des cieux et de la terre, *qui répand la clarté au sein de l'océan*, qui détruit les méchants, qui soumet ceux qui n'obéissent pas, qui abat les adversaires, dont dans l'assemblée des dieux aucun dieu ne peut changer le nom, qui accorde la vie, dieu **Ab-ú** dont la volonté est bonne, qui demeure dans la ville de Kalaḫ ».

(4) Le passage que nous venons de citer montre à quel point le scribe — pour faire plaisir au monarque, naturellement — usait de l'hyperbole, atténuée un peu, toutefois, par le fait que le syncrétisme était pratiqué depuis longtemps. Dans ce texte, relevons seulement ces deux attributs : 1° *qui ouvre les sources*, appliqué également à ^{d}Ea, ^{d}Marduk, ^{d}Adad ; 2° *qui répand la clarté au sein de l'océan* (apsû), qui est un attribut de ^{d}Nergal, de ^{d}Gibil, de ^{d}Anunit.

(5) IR, 23, col. II, 131 et s. — Aššurnaṣirapal ne néglige pas les autres dieux ; il bâtit ou restaura les temples d'Ištar, de Sin, de Gula, d'Ea, d'Adad. IR, 23, col. II, 135.

de prédilection. Ainsi, Aššurbanipal (1) et Tiglat-pileser (2) qui recommandent leurs chasses à ^{d}Nin-urta et à ^{d}Nergal (3).

Par sa nature, ^{d}Nin-urta coïncide avec ^{d}Ib de Dilbat, ^{d}Ningirsu de Girsu, ^{d}Zababa de Kiš (4).

^{d}**Gula**, parèdre de ^{d}Nin-urta, qui joue un grand rôle dans les textes d'incantation comme déesse de la médecine, est peu invoquée par les monarques assyriens. Aššurnaṣirapal lui bâtit un temple (5).

Sur les *kudurru*, son animal spécial ou symbolique était le chien ; on peut donc l'identifier à la constellation du Chien (6).

^{d}*Nusku* et ^{d}*Gibil*. ^{d}Nusku est le feu sacré qui consume la victime sur l'autel. Dans un hymne, on lui dit :

> Sans toi, on ne peut préparer un banquet dans le temple ;
> sans toi, les dieux ne peuvent respirer l'encens (7).

En ce sens, il est médiateur entre les dieux et les hommes (8).

^{d}Gibil est, comme ^{d}Nusku, un dieu du feu. C'est surtout par la littérature magique que nous le connaissons. Quand on veut détruire l'image du sorcier ou de la sorcière, on jette au feu cette image et l'on dit :

> Que ^{d}Gibil te dévore ! Que ^{d}Gibil t'atteigne !
> Que ^{d}Gibil te tue ! Que ^{d}Gibil te consume ! (9)

Il n'est pas impossible que la fusion, pour ainsi dire, des deux divinités ait été opérée par les textes magiques. Primitivement, on

(1) IR, 28, col. I, 1.

(2) IR, 14, col. VI, 70-80.

(3) En 1910, DHORME (*Relig.* 91) identifiait ^{d}Nin-urta avec la constellation Orion marchant à la tête des étoiles, parce qu'un texte d'Aššurbanipal appelle le dieu *kullaḫu*, « le javelot », fort, le grand, l'enfant de ^{d}En-lil (*Cyl.* IX, 84 et s.), et un hymne nous apprend qu'il est l'étoile *kullaḫu* (KAK-SI-SÁ ; KING, *Bab. Magic*, n° 50, 29) ; d'autre part, cette étoile a son lever héliaque au mois de Tamûz (III, R, 53, 62), le mois consacré à ^{d}Nin-urta (KUGLER, *Sternk. u. Sternd.*, I, 224), et *kullaḫu* était Beteigeuze d'Orion, l'étoile de la flèche lancée par l'étoile de l'arc ou Sirius (id., *ibid.*, 236 et 2. — Pour la lecture de *kullaḫu*, au lieu de *tartaḫu*, voir MEISSNER, *Beitr. ass. Wört.*, I, 51-52). ST. LANGDON a écrit récemment (*Bab. Menologies*, 122-123), qu'Orion serait *Sib-zi-an-na* et non pas ^{d}Nin-urta. Ce dernier mot serait un qualificatif de ^{d}Nin-šubur, lequel serait un « nom » de Tamûz lui-même. Orion serait au mois de Sivan, Sirius effectivement au mois de Tamûz. (*L. c.*, p. 4.)

(4) DEIMEL, *Pantheon*, n° 2583, fin.

(5) IR, 13, col. II, 135.

(6) Très ample bibliographie sur ^{d}Nin-urta, dans Furlani, *Religione*, I, 254-259.

(7) CRAIG, *Assyr. Bab. rel. T.*, t. II, Pl. IX, 5 ; *Maqlû*, n° 2, 10-11 ; KAR, II, n° 58, 30 (voir 25 à fin).

(8) R. P. DEIMEL, *Pantheon*, n° 598, II, 9 ; TALLQVIST, *Maqlû*, p. 28.

(9) *Maqlû* 3, 25 et s. ; CRAIG, *l. c.*, t. I, Pl. 37, 7 et 41, 44 et s.

aurait honoré comme dieu du feu, en certaines régions ^{d}Nusku, et en d'autres ^{d}Gibil. Si l'on admet que les textes magiques, dans leur forme actuelle, représentent la compilation d'antiques formules reçues en divers centres religieux, on s'expliquera aisément l'assimilation des deux dieux à notre époque.

Tous les peuples ont attribué au feu une origine céleste. ^{d}Gibil-^{d}Nusku est le premier-né « d'Anu (1) ». Quelquefois, il est appelé « fils de l'*apsû* » ou « rejeton de l'*apsû*, progéniture de ^{d}Ea (2) » ; ou encore « ressemblance et premier-né de ^{d}En-lil (3). *On dirait qu'à cette époque, Anu, ^{d}En-lil, ^{d}En-ki ne sont que des formes diverses d'une divinité suprême.*

Quoi qu'il en soit, le dieu du feu a, dans les textes magiques, une importance capitale. Il est « le plus élevé des dieux (4), auguste est son verbe (5). Il est « le conseiller des grands dieux (6), le seigneur (7), le premier des dieux (8). »

Comme les autres dieux de lumière, tels ^{d}Sin et ^{d}Šamaš, ^{d}Gibil-^{d}Nusku est « brillant (9), vêtu de feu (10) » ; il est « l'impérissable lumière des dieux (11) » qui « éclaire les ténèbres (12) ».

^{d}Gibil-^{d}Nusku éclaire non seulement l'obscurité physique mais aussi les ténèbres intellectuelles ou morales (13). Il hait le mal et écrase les méchants, les scélérats (14). On insiste particulièrement sur son caractère de « juge », qui donne ses décisions aux dieux et aux hommes (15).

A l'instar de ^{d}En-ki et de ^{d}Nin-urta, il est le dieu de la métallurgie (16).

(1) *Maqlû*, 2, 69, 123 ; et 1, 122.
(2) IV, R, 14 Rev. 9 ; et *Maqlû*, 1, 124.
(3) *Maqlû*, 1, 122.
(4) *Passim*, par ex., *Maqlû*, 2, 85.
(5) *Id.*, 2, 4.
(6) *L. c.*, 2, 1.
(7) *Id.*, 8, 2.
(8) Aššur-naṣir-apal, *Annal.* I ; IV, R, 19.
(9) Tallqvist, *Maqlû*, p. 27, n. 10.
(10) *L. c.*, n. 11.
(11) *L. c.*, n. 14.
(12) *L. c.*, n. 15. — ^{d}Nusku est « une lumière brillante qui éclaire la nuit,... les ténèbres ». Aššurbanipal, A^{d}Nusku de Ḫarran. Th. Bauer, *Inschr. Assurb.* ,II, 38 vs 2-3.
(13) *Maqlû*, n° 2, 72.
(14 *Id.*, 1, 95 ; 2, 86 ; etc. Dans le même sens, ^{d}Nusku « brûle les méchants » *qa-mu-ù lemnûti*. Th. Bauer, l. c., l. 4 ; cf. 13.
(15) *Id.*, 2, 73 ; etc. Th. Bauer, *l. c.* 1, 7, 11.
(16) Tallqvist, *Maqlû* p. 27, *n.* 16.

Igigi et Anunnaki

Dans les textes historiques, les Igigi et les Anunnaki sont presque toujours associés ; dans les textes religieux, au contraire, un des deux groupes paraît quelquefois sans l'autre. Les documents actuellement connus ne permettent pas d'établir une démarcation absolue entre Igigi et Anunnaki ; pourtant, en général, les premiers désignent le conseil des dieux célestes, et les autres les juges des morts, dans l'*Arallû*.

Le roi des Igigi et des Anunnaki est généralement Anu (1) ; mais on attribue aussi ce titre à d'autres dieux. Dans le Code de Ḫammurapi, Anu figurait comme roi des Anunnakî et dMarduk comme roi des Igigi. Tiglat-pileser Ier appelle dEn-lil « seigneur des Anunnaki (2) », et Adad-nirâri III dit que dAššur est roi des Igigi (3).

D'après une autre conception, les uns et les autres sont des messagers des grands dieux. Les hommes craignent leur puissance.

Remarques sur les croyances théologiques

On ne concevait pas de dieu qui n'eût un nom propre ; et plus un dieu avait de « noms » ou d'attributs, plus il était puissant. dMarduk en avait cinquante.

Nous verrons que, à l'exception de **An-šár** et de **Ki-šár** qui, d'après un texte assyrien, avaient toujours existé mêlés l'un à l'autre, toutes les déités sont nées d'un hymen, d'après une tradition consignée dans le Poème *Enuma eliš*. D'après les *Fastes* de Sargon (4), dEa, dSin, dŠamaš, dNabû, dNinurta et leurs grandes épouses, étaient nés sur la montagne de l'*Arallû* (5). Toutefois, on finit par comprendre, avec le temps, ce qu'il y avait de grossier dans une telle conception, et les théologiens, sinon les fidèles, affirmèrent que le dieu principal de leur dévotion avait une origine supérieure. Ainsi, on dit que dAššur était son propre créateur (6) », d'après un commentaire assyrien (7), Tiâmat était hermaphrodite et de son sein étaient issus tous

(1) III, R, 7, col. I, 1 ; Layard, *Inscr.*, Pl. 87, 2-3.
(2) IR, 9, col. I, 3.
(3) IR, 35, 3.
(4) L. 155-156.
(5) **E-kur-sag-gal-kur-kur-ra** : *šadû a-ra-al-li*. L. 156.
(6) Craig, *Assyr. rel.* I,. 83, I.
(7) IV, R, 9, 22 et s.

les dieux — c'était évidemment l'idée de *paternité-maternité*, impliquant la prétérition d'*Apsu* depuis toujours mêlé à cette déesse, qui avait donné lieu à la fantaisie du double sexe ; le dieu Lune était « un fruit qui s'engendre lui-même (1) » ; ^{d}Nergal n'était issu du sein d'aucun être féminin (2). Ce qui n'empêchait pas de répéter rituellement, dans la liturgie du Nouvel An, la théogonie devenue « classique » d'*Enuma eliš*. D'autre part, malgré la conviction que tous les dieux avaient la pleine liberté de leurs mouvements, on était persuadé que chacun était à la tête d'un département du *cosmos* : Anu, au 3e ciel ; plus haut encore, sa femme Ištar ; sous la voûte du 1er ciel, les déités astrales. Dans la lune, on voyait le grand dieu traditionnel Sin, parce qu'on croyait que la lune était plus grande que le soleil (3) ; on avait placé ^{d}Marduk dans le soleil ; et cela se conçoit, puisqu'on le considérait comme son fils (4). La terre ferme était le domaine de ^{d}En-lil. ^{d}Ea et sa famille habitaient l'océan. ^{d}Nergal et son épouse ^{d}Ereškigal régnaient dans l'*Arallû*.

Chacun de ces dieux est maître chez soi. Aussi ^{d}Dumu-zi et ^{d}Ninni peuvent-ils être retenus malgré eux dans l'Arallû, par ^{d}Nergal et ^{d}Ereškigal.

Pour mettre en relief la majesté qu'on attribue aux dieux, on les représente parés de riches vêtements — à la mode du temps, mais un peu en retard (5) — avec une longue barbe en lazulite. Les épithètes qu'on donne aux uns ou aux autres expriment l'idée de splendeur, de splendeur éclatante ou d'éclat terrifiant (6). Leur *mana* divin pénètre tout ce qui les environne, de sorte que leur temple en est rempli.

On a la conviction que les dieux fixent les sorts, c'est-à-dire qu'ils décident d'avance les événements qui doivent se produire dans l'avenir ; et cette conviction imprime dans les âmes le sentiment profond d'une puissance extraordinaire. Cette puissance, on l'exprime souvent par des métaphores, parfois très surprenantes pour des Occidentaux du xxe siècle. De plus, les dieux sont *rois* dans leur sphère ; et nous savons ce qu'impliquait ce mot *roi* à l'époque des Tiglatpileser, des Salmanasar, des Sargon, des Sennachérib, des Aššurba-

(1) Ebeling, *Tod und Leben*, p. 35 *in* 21.

(2) *Leipzig. Sem. Stud.*, I, 6, 43, II, 12 et s.

(3) La périphérie du soleil était de 40 *bêru* et celle de la lune de 60 (On traduit généralement *bêru* par *lieue*). Ebeling, *Tod und Leben*, p. 30. Voir plus loin.

(4) *Id.*, *ibid.*

(5) Meissner, *Babyl. und Assyr.*, t. II, 120.

(6) Voir les distinctions rappelées récemment par von Soden, dans sa recension de Tallqvist, *Assyr. Gott* (OLZ, XXXVI, 422).

nipal. Ces dieux manifestent leur action, les uns en créant et entretenant la vie (plantes, animaux, hommes surtout) soit en conservant ou ramenant la santé, mais sans accorder une vie sans fin : la vie éternelle est réservée aux dieux ; les aliments de vie et la boisson de vie (1) sont au ciel d'Anu.

D'autre part, on se représente les dieux d'une manière aussi anthropomorphique que dans le passé.

On croyait encore que les dieux étaient particulièrement présents dans leurs statues ; c'est pourquoi, les porter processionnellement aux jours de fête, c'était honorer solennellement les dieux qu'elles incorporaient. Enlever à une ville ou à un pays ses statues, c'était lui enlever ses dieux. Quand les temples assyro-babyloniens subissaient une telle catastrophe, les théologiens l'expliquaient en affirmant que, dans le pays, quelque chose avait irrité les dieux et qu'à cause de cela, les dieux avaient inspiré à l'ennemi des desseins pervers ou même l'avaient envoyé dans le pays (2). Sans doute, on pouvait remplacer par d'autres les statues pillées ; mais, dès que les circonstances le permettaient, on rapportait les premières dans leurs temples (3). Ce pillage des statues divines, de leurs ornements et des trésors sacrés n'était pas rare. Tiglat-pileser considérait comme butin de guerre (4) les statues des dieux des pays de Kilḫi et de Sugi qu'il venait de conquérir : « les 25 dieux (5) de ces pays, mon butin que j'avais pris », au temple de Bêlit, Anu, Adad assyrienne, « j'en fis présent (6) ». Asarhaddon (7) et Aššurbanipal (8) en feront autant.

Quelquefois on détruisait sur place les statues ; bras, jambes, tête et même tout le corps étaient brisés. Sennachérib dit en parlant de Babylone qu'il vient de conquérir : « Les dieux qui y habitaient, les mains de mes gens les prirent et les brisèrent », et ils s'emparèrent

(1) Une *eau de vie* est conservée dans une outre, dans l'*Arallû*. Ištar dut être aspergée de cette eau avant de remonter sur terre. Voir, plus loin, *L'Au-delà*, p. 375.

(2) A peu près à la même époque, les Prophètes hébreux, à commencer par Amos, clameront au peuple que, s'il est vaincu, ce n'est pas que Yahweh soit moins fort que les dieux des vainqueurs ; la cause de ces revers, c'est que son Dieu est épris de justice et qu'il se sert des ennemis comme d'instruments pour punir les excès des chefs du peuple et le peuple lui-même.

(3) Pour ces diverses affirmations, on trouvera des textes cités dans MEISSNER, *Bab. und Ass.*, II, 128.

(4) L. 33 ; *ki-ši-li qa-li-ia*.

(5) Aššurbanipal en emportera, comme butin de guerre (*aš-lu-la*), 20 d'Elam à Babylone. *Annal.*, VI, 30-47.

(6) L. 39 ; *lu-ú aš-ru-uq*.

(7) Raconté par Aššurbanipal, *Annales*, Cyl. B, VII, 89 (*iš-lu-lu*).

(8) Voir note 5.

de leurs richesses (1). C'était démontrer aux Babyloniens que ce dieux étaient impuissants contre les fidèles des dieux d'Assyrie. Les soldats de Sargon les imitèrent.

Dès les temps les plus archaïques, on rendait sensible l'idée qu'on se faisait de « dieu » par *l'image* d'une étoile (2). La conviction que les dieux se manifestaient dans certains astres remonte effectivement très haut. ^{d}Sin et ^{d}Šamaš sont la lune et le soleil divinisés. A l'époque de Ḫammurapi, le Poème de la Création disait que les étoiles sont les images (3) des grands dieux. Des listes d'époque néo-assyrienne indiquent à côté du nom de chaque astre la déité qui y correspond (4) : DIL-BAT ou Vénus est ^{d}Ištar, GIR-TAB le Scorpion est ^{d}Išḫara ; ZAL-BAT$^{a\ nu}$ ou le Capricorne est ^{d}Nergal (Pl. 67, fig. 200) etc. (5). On prie les astres comme on prie les dieux : Aššurbanipal demande à *Sib-zi-an-na* ou Orion, à l'occasion d'une éclipse de lune, d'écarter les puissances mauvaises, la larve méchante, le péché (6) ; on leur offre dés « holocaustes (7) ».

Les dieux étaient aussi représentés par des animaux symboliques ou même par des objets divers. Les théologiens, en veine sans doute de symbolisme, se livraient quelquefois à de véritables élucubrations scolastiques. On imagina que les dieux n'échappaient pas à la mort ; Antu offrait pour son divin époux Anu un sacrifice funéraire (8). Ailleurs, on nous parle de la larve d'Anu, et cette larve est un loup ; de la larve de Tiâmat, et c'est un chameau ; de la larve de ^{d}En-lil, un âne sauvage (9). On croyait savoir que ^{d}Marduk était descendu à l'Arallû quand ^{d}Nergal=Ira se trouvait sur la terre (10) ; ou bien encore comment ^{d}En-lil avait abattu Tiâmat et l'avait divisée en deux (11). Un jour, on imagine que les dieux ont octroyé la royauté à ^{d}En-lil après qu'il a vengé son père ; qu'il est descendu dans l'Arallû où il a frappé et brûlé sur du bois de cèdre « la chair des dieux mé-

(1) *Bavian*, 48, dans Luckenbill, *Anc. Rec.*, t. II, 152, 340.

(2) Cf. notre *Relig. sum.*, p. 32 avec la note.

(3) *Tabl.*, v, 1-2 : ... *tam-šil-šu-nu* (rad. : *mšl.*).

(4) D'après Meissner (*l. c.*, p. 131), il ne s'agit, dans ce cas, que de symboles « *symbolisiert* ».

(5) Voir Weidner, *Handb. bab. Astr.*, I, p. 6 et suiv.

(6) King, *Magic*, n° 50.

(7) *Ma-aq-lu-a-li*, *choses brûlées* ou *cuites*, à Saturne, Mercure, Mars, la lune, le soleil, etc. Harper, *Letters*, n° 648, trad. Waterman, *Royal correspond.*, I, p. 451.

(8) Ebeling, *Tod und Leben*, 33, l. 23.

(9) *L. c.*, n° 7, 11-12.

(10) *L. c.*, p. 30. Cf. AOTAT, p. 218-219 (Mythe d'Ira, dieu de la peste).

(11) Ebeling, *Tod*, p. 30.

chants (1) ». Un autre jour, on explique que (2) la face de ᵈNin-urta est le ciel, que ses deux yeux sont ᵈEn-lil et ᵈNin-lil, l'iris de ses yeux, [...], ses cils sont l'éclat rayonnant (3) de ᵈŠamaš, son menton est ᵈIštar, ses lèvres sont ᵈAnum et Antum, sa langue est ᵈPabilsag, son palais (4) est la voûte des cieux et de la terre, demeure des dieux[...] ses dents sont ᵈVII qui terrasse les méchants, ses tempes sont le lever des étoiles [...], ses oreilles sont ᵈÉ-a et ᵈDam-kina, son crâne est ᵈAdad, etc.

Dans un hymne (5), les parties du corps du dieu Aššur sont comparées à des animaux, des plantes, des métaux, des minéraux, etc. ; sa figure est un mûrier, de l'huile sont ses larmes, les pupilles de ses yeux, du vin ; son sein est un corbeau ; ses grandes entrailles sont un lion, ses petites entrailles un chien ; son phallus est un serpent.

Dans un texte, on dit que les dieux sont tapis ou couchés, « comme des chiens, accroupis au pied — ou *contre* — du mur qui entoure le ciel (6) ». Mais cette manière de parler ne doit pas donner le change ; on n'en conservait pas moins la traditionnelle piété à l'égard des dieux.

ᵈZû

D'après un texte assyrien (7), ᵈZû est ᵈIM-**dugud**^hu^ ; donc, l'oiseau de l'ouragan, emblème du pays de Sumer. Le même texte l'identifie avec l'étoile du Cheval, *Equleus* (8). Il est représenté au 4e registre d'un *kudurru* de Nabuchodonosor Ier (9).

Les textes qui rapportent la légende de ᵈZû ne concordent pas — ou bien rapportent des scènes différentes. D'après une tablette de Koyundjik (10), ᵈZû ravit à ᵈEn-lil les tablettes de la destinée. Anu proposa à ᵈAdad d'aller combattre et tuer ᵈZû et de reprendre les tablettes. ᵈAdad refusa. La même proposition fut faite à une autre déité dont une cassure a emporté le nom, puis à ᵈŠara. Tous refusèrent

(1) *Ibid.*, p. 31.
(2) KAR, III, n° 102. Cf. *Quellen*, I, 47-49.
(3) L. 14 : *šarûru*. Cf. OLZ, XXXVI (1933), 422 (von SODEN).
(4) Texte : « les cieux de sa bouche », l. 18.
(5) EBELING, *Tod und Leben*, n° 7. Voir aussi, pour l'époque cassite, LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, n° 12.
(6) *Ilâni ki-ma kalbê kun-nu-nu ina ka-ma-a-ti rab-šu.* IV, R, 43, III, 6.
(7) VR, 46^a^, 20.
(8) *L. c.*, (kakkab) *Sîsu*=ᵈIM-DUGUD^hu^=ᵈ*Zû*. ZIMMERN l'identifia avec Pégase (KAT³ 502), mais KUGLER fit remarquer (*Sternkunde Erganz*, 59) que l'étoile du Cheval de VR, 46^a^, 20 n'a que le protome du cheval ou de Pégase.
(9) V R, 57.
(10) HARPER, dans BA, II, 467-475 ; CT, XV, 41 ; trad. EBELING, dans H. GRESSMANN, *Altor. T. Alt. Test.*, t. I, 141-143.

parce que « ^{d}Zû habitait une montagne inaccessible ». Et, d'ailleurs : « qui est comme ^{d}Zû, parmi les dieux ? »

^{d}Lugal-banda, au contraire, accepte la mission et réussit.

Un commentaire (1) expliquant les rites de la fête du Nouvel-An dit que ^{d}Aššur envoya ^{d}Nin-urta s'emparer (2) de ^{d}Zû (3).

D'après un hymne à ^{d}Marduk, ce dieu fracassa le crâne de ^{d}Zû (4), et le nom de l'oiseau divin est suivi d'autres noms de monstres. ^{d}Zû figure aussi au milieu de monstres (5).

Le dragon de ^{d}Bêl (6)

Il représente la première dominatrice du cosmos, ^{d}Tiâmat. Les Babyloniens l'appelaient Mušḫuššu, le « dragon rouge ». On l'a trouvé figuré plusieurs fois sur la porte d'Ištar, de l'époque de Nabuchodonosor.

C'est un être hybride qui a du serpent le long cou, la tête et la peau ; du lion, les pattes de devant ; de l'aigle, les pattes de derrière. Sa queue finit en piquant de scorpion. Voilà comment, à l'époque néo-babylonienne on se représentera Tiâmat que ^{d}Marduk avait vaincue afin d'instaurer une nouvelle organisation du monde.

D'après la légende archaïque, c'était ^{d}En-lil qui avait dompté la reine du chaos primitif. Quand Babylone eut conquis la primauté de la Mésopotamie, on fit de ^{d}Marduk le héros de la légende, et ^{d}Aššur reçut le même honneur quand l'hégémonie appartint à l'Assyrie, de sorte qu'on connut le dragon de ^{d}En-lil, le dragon de ^{d}Bêl-Marduk (fig. 57) (7) et le dragon de ^{d}Aššur (8).

Héros déifié

Le héros du Déluge, Ut-napištim, dans une recension assyrienne (9) de l'Epopée de Gilgameš, est déifié. Voici ce que nous lisons :

> ^{d}En-lil monta dans le vaisseau,
> il prit ma main et me fit monter,
> fit monter ma femme et s'agenouilla à côté de moi.

(1) Zimmern, *Babyl. Neujahr*^{2}, 19.
(2) *Ka-ša-di*.
(3) L. 59.
(4) Craig, *Rel. Texts*, I, 29, 15.
(5) *L. c.*, 56, 6.
(6) Cf. *Jér.*, LI. 34; *Is.* XIV, 23.
(7) Les bas reliefs assyriens représentent souvent ^{d}Aššûr-Marduk à la poursuite du dragon.
(8) Voir Eck. Unger, *Babylon*, ch. XXI.
(9) *Gilgam.*, XI, 189 et s.

Il toucha notre front, se tint au milieu de nous et nous bénit :
« *Auparavant Ut-napištim était un homme ;*
maintenant Ut-napištim et sa femme
seront semblable à nous les dieux.
Qu'Ut-napiš tim habite au loin,
à l'embouchure des fleuves ! »
Ils me prirent et me firent habiter au loin,
à l'embouchure des fleuves.



Fig. 54.

Dans ce dernier passage, il n'est pas question de la femme du héros ; mais, un peu plus loin, elle est présente. Ut-napištim lui parle (1). Au contraire, elle ne figurait pas dans la recension d'Isin.

Démons

Lorsque l'homme provoque la colère divine en commettant une action contraire à la loi religieuse ou morale, les démons, envoyés par les dieux, viennent occuper son corps et oppriment le patient par des maladies, infirmités ou autres souffrances (2). En lisant les textes, on a l'impression que les démons étaient très nombreux, suivant les Assyro-Babyloniens (3). Ces démons, sortes d'êtres divins ou quasi-divins (4), constituent une sorte de bataillon en face du bataillon des dieux bienfaisants.

(1) L. 202 et s.
(2) Cf. Jean, *Le péché chez les Babyl. et les Assyr.* p. 77-78.
(3) *Id.*, *ibid.*, 32-34.
(4) Leur nom est précédé du signe de la divinité. Au sujet des « sept » *ulukku*, on dit explicitement qu'ils sont dieux : *šibit ilâni-šunu. L. c.*, p. 37.

Il y a les *ulukku* (1) « progéniture des dieux Anu, Enlil et Ereški-gal », créatures (2) de l'*Arallû*. Il sont les messagers d'Anu et d'Ereški-gal (3). On les imagine et représente le plus souvent sous des formes hybrides très bizarres. Quand un *ulukku* passe dans un individu, quelque chose d'impur pénètre dans le corps du possédé. On compare les *ulukku* aux hiboux qui hululent sur les villes ; ils sont « l'amer venin des dieux ». Rien ne les arrête :

pas de porte qui les retienne,
pas de targette qui leur fasse rebrousser chemin :
à travers la porte, tels des serpents, ils glissent. (4)

Ils sont terribles... Ils détournent la femme des bras de son mari ; ils arrachent l'enfant du sein de sa mère (5).

Le démon-maladie *Zilarruda* (6) était un des plus terribles. Lorsque quelqu'un le sentait (7) en soi, il pouvait se considérer comme perdu ; il devait mourir sous peu (8).

Le démon *alû* habite parmi les ruines et, dans les exorcismes, on le chasse parmi les ruines :

alû méchant, va-t'en vers les ruines !
Ta demeure est un lieu interdit. (9)

Ašakku est le démon ou la maladie qui peut frapper toutes les parties du corps humain et qui cause une grande faiblesse (10).

Il semble qu'on ait considéré *Namlaru* comme une maladie, peut-être la fièvre pernicieuse, et comme le démon qui la produit (11).

Ti'u est le démon du mal de tête (12).

Lamaštu est déesse; des dieux sont ses frères (13); elle est fille

(1) Combien étaient-ils ? On ne saurait le dire. Citons ici ce seul texte :

Ils sont sept ; *ils sont sept*
et même deux fois sept. L. c., 38 ; voir 37-39.

(2) *Bi-nu-ut* ; rad. *banû*, littér. : *bâtir.*
(3) *L. c.*, p. 40.
(4) *L. c.*, p. 36.
(5) *L. c.*, p. 37.
(6) Ebeling, *Tod und Leben*, p. 70.
(7) Le « médecin » le reconnaissait à certains indices. Cfr. Campbel Thompson, *Medical Texts*, n° 90, III.
(8) Il y avait pourtant un moyen de s'en délivrer : il fallait par des rites magiques substituer *un porc* au malade. Ebeling, *l. c.*
(9) Voir *Péché*, p. 59.
(10) Jean, *Péché*, 61.
(11) *L. c.*, 51-53.
(12) *L. c.*, 61.
(13) Myhrman, dans ZA, XVI (1902), 146-147.

d'Anu, mais fille déchue et précipitée du ciel par son père (1). On l'appelle tantôt élamite, tantôt sutéenne (2). Le petit enfant, sa mère et sa nourrice paraissent avoir été l'objet spécial de ses attaques. L'enfant n'est pas encore né qu'elle est là : elle ravage l'intérieur des femmes en travail ; elle arrache violemment le petit des femmes enceintes (3). Elle est représentée sur des plaques en métal (4) ou en pierre avec un corps de femme, une tête de lionne et des serres d'oiseau de proie. Elle tient de chaque main un serpent, allaite un chien et un porcelet et est transportée sur une barque (Pl. 67, fig. 201).

D'après un texte (5), *ašakku* était le démon qui causait le mal de tête ; *namtaru* rendait malade son gosier, *utukku* son cou, *alû* sa poitrine, *eṭimmu* ses hanches, *gallû* ses mains ; *li'bu* était le démon de la fièvre.

La parèdre de *Namtaru* était ^d*Namtartu* (6).

Pazuzu est connu par quelques statuettes et par une quinzaine de têtes en ronde-bosse qui servaient d'amulettes et qu'on attachait, au moins en certains cas, au cou du patient. La statuette du Louvre, la plus connue, porte cette inscription : *Moi, je suis Pazuzu, fils de Ḫampa, roi des esprits méchants de l'air, qui sort violemment des montagnes en faisant rage* (Pl 68, fig. 202-203) (7).

Mentionnons encore « le puissant ^dḪum-ba-ba, le *gallû* qui n'accorde pas de pardon (8). »

Le fœtus expulsé avant terme pouvait devenir un esprit malfaisant et tourmenter les humains, par exemple comme la larve du mort resté sans sépulture ; aussi faisait-on quelquefois précéder son nom du déterminatif divin (9).

D'après un texte (10) de l'époque étudiée ici, un roi vit dans un songe des démons qui étaient dans l'*Arallû* : l'un était *Namtar*, messager de « la terre (11) » : un homme était devant lui ; le démon

(1) Voir le texte paléo-assyrien que nous avons cité, à l'époque de Ḫammurapi, p. 229.
(2) *Péché*, p. 41.
(3) *L. c.*, 42 et 44.
(4) On en connaît actuellement *dix-huit*. Il n'y a pas de différences essentielles entre ces diverses amulettes. Voir Thureau-Dangin, dans RA, xviii, 172-174 ; 189.
(5) IV R² 29 n° 2.
(6) Voir un peu plus loin, p. 363.
(7) *Péché*, p. 63-64. Pour une étude détaillée, se reporter à Thureau-Dangin, dans RA, xviii (1921), 189-194.
(8) Ebeling, *Quellen*, Heft 2, p. 6 et 14, l. 21, ||, p. 9 et 18, l. 38.
(9) *L. c.*, 71.
(10) Ebeling, *Tod.*, 5-6, Rev. 2-9.
(11) *Terre, région, pays* pour désigner l'Hadès, comme un peu plus loin et en bien d'autres cas — abréviation peut-être de la formule traditionnelle « pays sans retour ». Voir

le tenait par les cheveux, d'une main ; dans l'autre il avait un glaive ; sa femme ^{d}Namtartu avait les deux pieds et les deux mains d'homme ; un autre démon était la ^{d}Mort (1) à tête de *mušḫuššu*, aux bras d'homme, aux pieds en serpent ; puis le « dieu méchant », à tête et mains d'homme, coiffé d'une tiare [...] ; un autre était l'*alluḫappu* à tête de lion, avec quatre bras et deux pieds d'homme ; un quatrième, *Saghulḫaza* à mains et pieds d'homme, mais à tête d'oiseau et volant de ses deux ailes éployées ; *Ḫumuttabal*, le barquier de la terre, à tête d'oiseau-^{d}*Zû*, avec quatre mains et deux pieds [...] ; le [divin taureau ?] à tête de taureau, avec quatre mains et deux pieds d'homme ; le méchant *utukku*, à tête de lion, avec deux mains et deux pieds d'oiseau-^{d}*Zû* ; le ^{d}ŠU.MEŠ était un lion qui se tenait dressé sur ses deux pattes de derrière ; [*Nam*]-*erim*, à tête et séant [...] de chèvre, deux mains et deux pieds d'homme ^{d}*Ne-du*$_{8}$, le portier de la terre, à tête de lion, avec deux mains d'homme et deux pieds d'oiseau ; le (démon) *Tout-méchant* (2), à deux têtes, une de lion et l'autre [...], *Lugal-ùr-ra*^{meš} avait trois pieds : les deux de devant étaient d'oiseau, celui de derrière de taureau ; en outre « deux dieux dont j'ignore le nom (3) » : l'un avait la tête, les deux mains et les deux pieds de l'oiseau-^{d}*Zû* [...], le second avait une tête d'homme coiffée d'une tiare ; de la droite, il portait l'arme divine, de la gauche [...], quinze dieux étaient là ».

C'est de l'*Arallû* que venaient les démons, et c'est là qu'on les chassait (4).

Légendes et traditions

Quelle qu'en soit l'explication, un fait ressort avec évidence de la documentation actuellement connue : quoiqu'on ait fait de nombreuses fouilles en Basse-Mésopotamie et qu'on y ait découvert quantité de tablettes, ce sont les textes assyriens et, après eux, les néo-babyloniens qui nous révèlent *avec le plus de détails* la majeure partie des croyances religieuses des Mésopotamiens.

Les scribes d'Aššurbani paleopièrent, dans les antiquess anctuaires, les archives religieuses qui y étaient conservées. Ces copistes, ou d'au-

plus loin, L'*Arallû*. — On avait imaginé une figurine pour représenter la Mort : *salam mu-ù-tu*. Harper, *Letters*, n° 540, Rs. 3 ; signalé par Ebeling, *l. c.*, 5 note *e*.

(1) ^{d}*Mu-ù-*]*tu* ?]. On remarquera le signe de la divinité.

(2) Tout-ce-qui-est-méchant : *mi-im-ma lim-nu* ; l. 7.

(3) L. 8.

(4) Cf. Jean, *Le péché chez les Bab. et les Ass.*, p. 72.

tres après eux, n'ont-ils pas modifié les documents pour les adapter à l'état des croyances de leur temps ? On objecte le conservatisme de l'Orient. L'argument n'est pas sans valeur ; mais les idées religieuses du Nouvel Empire, en Egypte, ne sont pas toutes identiques à celles de l'Ancien Empire ; ni celles des Juifs d'après la Captivité identiques en tout à celles des siècles antérieurs. D'ailleurs, en certains cas, les Assyriens ont incontestablement adapté les textes : qu'on se rappelle le Poème de la Création, tels épisodes du Poème de Gilgameš. Les « théologiens » d'Assyrie n'étaient pas absolument inactifs ; les scribes n'étaient pas des copistes serviles. Il y a, dans les diverses recensions de documents historiques d'Aššur, des variantes (1) qui n'intéressent pas exclusivement la philologie ou la paléographie.

Création. — Des traditions diverses avaient cours au sujet de la création. Dans un fragment d'incantation contre le ver du mal de dents, c'est Anu qui est créateur (2). Dans un fragment assyrien, la création est attribuée au contraire à l'ensemble des dieux (3) :

> Lorsque les dieux dans leur assemblée formèrent (4) [le ciel] ? (5)
> créèrent (6) le firmament, resserrèrent la (terre) ferme,
> produisirent les êtres animés [. . . .].
> le bétail de la campagne, [les animaux] de la campagne et les foules [des villes...]

Un autre fragment d'Aššur attribue la création à An-šár. On ne peut saisir la suite du texte. On y voit pourtant qu'An-šár créa Tiâmat et que de son corps il fit les parties de l'univers (7).

D'après une autre tradition (8), c'est le dieu Fleuve (9) — l'Euphrate, naturellement — qui a tout créé :

(1) Dans les inscriptions d'Aššurbanipal lui-même. Theo. Bauer (*Inschriftenwerk Assurbanipals*, II, p. 7) en a énuméré quelques-unes de la recension A qui manquent dans la recension A[a]. Au sujet des jours fastes, voir Langdon, *Menologies*, pp. 53-54.

(2) Littér, : *bâtisseur*. On peut voir les lignes principales de ce texte dans *Milieu bibl.*, t. II, 231-232. Voir aussi Weissbach, *Bab. Miscellen*, n° 12, 25 : *e-nu-ma* [d]*A-nu ib-nu-ú šamê*[e].

(3) Cf. Ebeling, dans Gressmann, *Altor. Texte und Bilder*, 136 ; Dhorme, dans TR, 96-97.

(4) Littér. : bâtirent « : *ib-nu-ú*.

(5) Ebeling, *l. c.*

(6) Donnèrent l'être.

(7) TR, 90-93.

(8) Elle est représentée par un fragment assyrien (KAR, n° 294, 10 et s.) et par deux fragments néo-babyloniens (King, *Seven tablets of Cr.*, t. I, p. 200 et 201) offrant peu de différences.

(9) Var. : *déesse* Fleuve. Les textes n'ont pas le mot *dieu* ou *déesse*, mais 82-9-18, 5, 311 emploie le masc. et KAR et S, I, 704 ont le féminin. Ce fragment fait partie d'un rituel qui a

O toi, Fleuve, qui as tout créé (1),
lorsque te creusèrent les dieux grands,
sur tes bords, ils placèrent « la fertilité » (2).
en toi ᵈÉ-a, roi de l'*apsû* créa (3) sa demeure.

Mais la tradition classique est celle du poème *Enuma eliš* (4).

Les cieux (5)

Les origines du *cosmos*, des hommes et des dieux intéressent toujours les esprits, nous venons de le voir. Aux siècles précédents et à l'époque même que nous étudions ici, on donna à ce problème des solutions plus ou moins divergentes. Toutefois, la tradition « classique » introduite dans la liturgie de la grande fête du Nouvel An enseignait qu'à l'origine les eaux douces, personnifiées dans le principe mâle *Apsû*, et les eaux salées personnifiées dans le principe féminin Tiâmat étaient intimement mêlées. De cet hymen étaient nés les dieux : le couple *Laḫmu* et *Laḫamu* d'abord, puis le couple AN-ŠÁR ou le monde supérieur et KI-ŠÁR, le monde inférieur, qui, à leur tout, avaient engendré d'autres dieux, tels *Anu* et Ea.

On estimait que le monde inférieur ou la terre était une image, affaiblie d'ailleurs, du monde supérieur, le ciel (fig. 58). On se représentait celui-ci comme une sorte de vaste coupole posée sur le monde. L'espace céleste comprenait trois divisions ou *trois cieux* (6) : le plus élevé, fait en pierre précieuse-*luludanîtu*, était la demeure du dieu Anu; le ciel intermédiaire, en pierre précieuse-*saggilmulu*, était la résidence des dieux Igigi ; le ciel inférieur, celui que nous voyons, était en jaspe : c'est là que se mouvaient les astres, demeure, ou même « incarnation » de certains dieux (7).

Le mythe d'Etana rapporte que l'aigle qui portait le héros sur ses ailes fit halte trois fois, avant de pénétrer au ciel d'Anu. Seuls parmi les mortels, Adapa du texte cassite et Etana eurent le privilège de monter jusqu'au ciel, à l'intérieur duquel se trouvaient « les

pour but de purifier du mal et de délivrer de la souffrance ; cf. EBELING, dans GRESSMANN, 130.

(1) Littér, : *bâti.*
(2) Littér. : *chose bonne.*
(3) Littér. : *bâti.*
(4) Voir à l'époque de Ḫammurapi, p. 230 et s..
(5) Voir MEISSNER, *Bab. und Assyr.*, t. II, 107 et s.
(6) KAR, n° 30, 30-38 ; EBELING, *Tod. u. Leben*, n° 3.
(7) Voir, *supra* : Panthéon, p. 357 et s..

eaux de vie et la nourriture de vie », et dont la porte était confiée à la garde de deux vigilantes sentinelles divines. Mais ni Adapa ni Etana n'eurent la chance de rester au ciel.

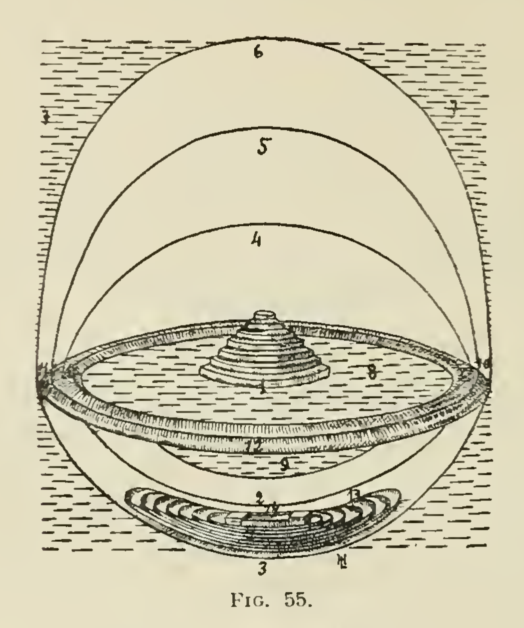


Fig. 55.

1. La terre. — 2 et 3. Hadès. — 4, 5 et 6. Les cieux. — 7. L'océan céleste. — 8. L'océan terrestre. — 9. L'abîme de l'océan terrestre. — 10. Le levant avec les 2 monts entre lesquels le soleil se lève. — 11. Le couchant, avec les 2 montagnes derrière lesquelles le soleil disparaît. — 12. Fondement du ciel. — 13. Les 7 murailles, et 14. Le Palais de l'*arallû*.

Un texte néo-babylonien (1), confirmé par des témoignages grecs postérieurs (2), affirmera qu'au-dessus du ciel d'Anu s'élevaient quatre autres cieux ; et cela explique que l'aigle d'Etana, après avoir quitté le troisième ciel, celui d'Anu, ait volé encore plus haut, pendant trois doubles heures, sans atteindre la demeure de la déesse Ištar.

A l'instar d'une maison, le ciel s'élève sur un fondement qui est à l'horizon. Ce fondement est consolidé par des chevilles (3) contre l'océan et protégé contre les eaux par un mur circulaire (4). A l'horizon Est et Ouest, se dressaient deux montagnes dans lesquelles une porte livrait passage au soleil, à son lever et à son coucher.

(1) BE, xxxi, n° 60, ii, 19.
(2) Dans Eusèbe, *Praepar. evangel.*, ix, 10.
(3) *Tarqullu.*
(4) *Šupku.*

A la voûte céleste, les étoiles font l'effet d'une écriture (1), La conviction que tout ce que nous voyons sur la terre n'est qu'une réduction de ce qui est au ciel avait cette conséquence, entre autres, que les pays, les fleuves, les villes, les temples dont *l'image* est sur la terre, devaient exister *en réalité* dans certaines étoiles ; par exemple, le fondement de Ninive avait été dessiné, dès les temps archaïques, d'après *l'écriture* céleste (2) ; le Tigre était dans l'étoile d'Anunît ; l'Euphrate, dans l'étoile de l'hirondelle ; Sippar, dans le Cancer ; Nippur dans le Chariot.

De même que le ciel, la terre était divisée en trois (3) : la partie supérieure (4) était habitée par les hommes, l'intermédiaire par *Éa* ; et l'inférieure, ou *Arallû*, était la résidence des 600 Anunnaki. La conception — peut-être plus récente — des sept cieux avait comme contre-partie l'idée de sept terres.

On admettait que le ciel et la terre étaient attachés par des liens à des chevilles, et ces liens étaient la voie lactée (5). C'était le dieu En-lil — remplacé, naturellement, par Aššur en Assyrie — qui gouvernait la terre supérieure, celle des hommes ; il résidait dans son temple **é-šarra**, appelé aussi *temple de la grande montagne des pays*, **é-ḫursag-kur-kur-ra**. A l'Est de cette « grande montagne » du monde, se trouvait la montagne du lever du soleil, le lieu de l'Assemblée des dieux ou **Ubsu-uk-kin-na**, avec la salle du **Du$_6$-kù**, « *montagne pure* », où, à la fête du Nouvel An comme au jour de la Création, étaient fixés les destins du monde .

L'arbre ou plante de vie

Gudéa (6), à l'époque néo-sumérienne, parlait d'un « arbre de vie », **giš-ti**, qui, à la porte du temple (7), était établi ; il était comme le **Nir-an-na** qui dans le ciel est établi. » Ailleurs, il comparait le

(1) *Šiṭir burûmu.*, Référ. dans Delitzsch, *Ass. h.-wört.*, 187.
(2) Meissner-Rost, *Bauinschr. Sanher.*, 1-3.
(3) KAR, nº 30, 307-38.
(4) Cf. *'ereṣ taḫtyt* ou *taḫtyyôt.* (*Is.*, xii, 23 ; *Ps.*, lxiii, 10 ; *Ez.*, xxvi, 20 ; xxxii, 18, 24, etc.)
(5) Référ. dans Meissner, *Bab. und Ass.*, t. II, 111, n. 1.
(6) *Cyl.*, A, xxv, 7-8.
(7) On ne peut se laisser entraîner à traduire le **gis-ká-ân-na** du *Cyl.*, A, xx, 9, par *l'arbre-de-la-porte-du-ciel*, car un Syllabaire cité par Delitzsch, *Sum. Gloss.* 115, donne la valeur giš. ká. na : *si-ip-pum*, « paroi du vestibule d'un porche ». Pour ce sens de *sippum*, voir Sidney Smith, dans RA, xi, 82 ; Weidner, dans AOF, 1930, p. 14, n. *in* 25. Cf. ZA, xxxvi, 253.

faîte du temple qu'il avait bâti à la cime du **giš-gan**. **Giš-gan**, en akkadien : *kiskanû*, est l'arbre, dont parle un texte de Koyundjik (1), qui fut créé (2) à Eridu en un lieu pur, c'est-à-dire dans le sanctuaire (3) Cet arbre (4) a des vertus thérapeutiques (5).

Le nom du dieu Nin-giš-zi-da ou *Seigneur-de-l'arbre-de-l'équité* (6), paraît bien impliquer la croyance — ou le souvenir d'une croyance — en un arbre de l'équité, et aussi en un ou plusieurs arbres du contraire de l'équité, naturellement. Et notons que ce dieu était fils de **ᵈNin-a-zu** (7).

Le héros du Déluge indique à Gilgameš (8) une plante mystérieuse dont le nom est « le-vieillard-devient-jeune (9) », et « par laquelle l'homme obtient son souffle de vie (10). »

Vers la fin du IXe siècle, Adad-nirâri III proclame que « ᵈAššur a rendu son pastorat aussi agréable aux Assyriens que la plante de vie (11) ; Asarhaddon prie afin que sa royauté soit aussi agréable à la chair des hommes que la plante de vie (12). Or, on sait, maintenant (13), qu'on employait (14) en médecine (15) une plante appelée *plante de vie*, qui était, semble-t-il, la coloquinte (16). Il est donc pro-

(1) CT, XVI, 46.

(2) *Ib-ba-ni*, littér. : fut bâti.

(3) *L. c.*, l. 184.

(4) Peut-être était-il gardé par ᵈDumu-zi. Toutefois, on cite, à côté de cet arbre, non seulement ᵈDumu-zi, mais aussi ᵈŠamaš. CT, *l. c.*, l. 196.

(5) Cf., *l. c.*, *l.* 204 : on le place sur la tête du patient, *mut-tat-ti-ku*, « l'homme tourmenté par un sort ». (DHORME, dans TR, 99, n. *in h. l.*).

(6) On ne peut guère donner ici d'autre valeur à **zi-da** que celle de *équité*. Voir **á-zi-da** ‖A-ᵈUD = *a-ḫu-tap ki-nim*. POEBEL, *Hist. Gram. T.*, n° 154, VI, 7.

(7) *Seigneur-des-savants* (littér. : *du savant*, collectivement) ou *Seigneur des médecins*.

(8) Tablette XI, copie assyrienne du VIIe siècle.

(9) L. 282 : *šum-ša ši-i-bu i-sa-ḫir amêlu*.

(10) *L. c.*, 266-282 (éd. CAMPBELL-THOMPSON). « *Plante par laquelle l'homme obtient en son cœur* » (=en lui-même) *son souffle de vie* : *napisu* (napišt -šu) *napištu* = נֶפֶשׁ, que la Vulgate latine traduit communément par *anima*. Les fragments sumériens connus de l'Epopée de parlent pas de cela.

(11) IR 35, n° I, 2 : **ú-ti**.

(12) MEISSNER-ROST, *in* BA, III, 325, VIII, 11 : **ú-ti-la**.

(13) Pour ce qui suit, voir MEISSNER, *Beitr. ass. Wört.*, II, 65-66.

(14) Quelquefois, sinon toujours, comme potion, d'après KAR, n° 73, 30 : « la plante de vie de madame j'ai bu ». Dans SCHOLLMEYER, *Sum. Bab. Hymn. Šamaš*, n° 35, 36-39, *herbe de vie* est deux fois en parallélisme avec *eau de vie*.

(15) KÜCHLER, *Beitr. bab. ass. Medizin*, K, 61, I, 62 ; KAR, n° 186, 33 ; CAMP. THOMPS., *Ass. Med. Texts*, 61, n° 4, 4.

(16) D'après les valeurs **ú-nam-ti-la** = *šam-me ba-la-ṭi* = *irru*. Référ. dans MEISSNER, *Beitr.*, *l. c.* CAMPBELL-THOMPSON (*Herbal*, p. 41) avait cru voir, dans *irrû*, le *pavot*. LANDSBERGER (ZA, 1933, 232) l'identifie, au contraire, avec la coloquinte. Dans un texte (CT XXXVII, 32, IV, 29 et s. ^šam ḪUL.ḪAB = *irrû*) l'*irrû* est citée avec la centaurée (*imḫur-limu* ; voir ZA, *l. c.*, n. 1) qui est, on le sait, une plante médicinale, amère, tonique et fébrifuge.

bable que, dans les deux textes royaux que nous venons de citer, c'est la coloquinte qui fait image.

Nous tenons pour assuré qu'on avait également en vue une plante médicinale, quand on célébrait ᵈMarduk comme « créateur de la plante de vie (1) », ou lorsque Bêl-iqbî écrivait (2) : « nous sommes des chiens morts, mais le roi nous a rendus vivants en mettant dans notre nez la plante de vie (3) » ; ou bien encore quand on donnait à un enfant le nom de Plante-de-vie (4). Mais il est possible qu'à l'origine la plante de vie fût le palmier qui, en Basse-Mésopotamie, était d'une manière si réelle, *plante de vie.* Et de même, probablement, quand, à l'époque d'Isin, on appelait un temple de ᵈNin-in-si-na *la maison de la plante de vie* (5).

Nous ne doutons pas que ce ne soit *l'arbre de vie* que les sceaux représentent le plus souvent, sous une forme plus ou moins stylisée et quelle que soit l'essence — palmier, conifère ou autre (6) — que le graveur eût en vue. Des génies, munis d'une situle — contenant probablement l'eau lustrale, puisqu'elle ressemble à celle de l'exorciste de Nippur (7) — aspergent l'arbre sacré avec une pomme de conifère (Pl. 68 ; 69 fig. 204-207 et 208).

Les sept sages

Nous avons déjà signalé (8) la tradition assyrienne qui conservait le souvenir de sages antérieurs au Déluge, « originaires » respective-

Elle est originaire du Levant. Les rameaux de la coloquinte peuvent se traîner sur une longueur de plusieurs mètres. Löw, *Flora*, 1, 538, cité par Landsb., dans ZA, xli (1933), 232.

(1) Craig, *Rel. Texts*, t. 1, 59, 5 : *Šam-me ba-la-ṭi.*

(2) Harper, *Letters*, n° 771, 6.

(3) Quelque chose comme *den Schnupftabak zur Belebung in die Nase*, remarque Meissner, *l. c.*, 65.

(4) Johns, *Deeds*, n° 344, 1. Dans RB, 1907, p. 271-274, fut étudiée cette question : *L'arbre de vérité et l'arbre de vie.* Les déductions de textes peu explicites ne s'imposent pas ; en particulier les conclusions : 1° que ᵈNin-giš-zi-da « symboliserait le soleil levant » ; 2° que « l'arbre de vérité » était planté à l'Orient et gardé par le soleil levant ; 3° que l'arbre de vie aurait été gardé par le dieu Dumu-zi, 4° que les deux arbres se trouvaient à l'entrée du ciel ; et, malgré ce que l'interprétation offre de séduisant, 5° que le **nir-an-na** ait représenté effectivement ces deux arbres. — G.-A. Barton (*Semitic and Hamitic Origins*, 142-144) estime que l'arbre de vie d'Eden était le palmier ; et il pense que, d'après le récit du document J (*Gen.*, ii), ce serait la fécondation du palmier femelle par le palmier mâle qui aurait suggéré à Adam l'idée de connaître Eve. Pourquoi pas, plus naturellement, la vue des animaux !

(5) **É-ú-nam-ti-la.** Voir à l'époque d'Isin-Larsa.

(6) Voir, p. 414.

(7) Contenau, *Manuel*, t. I, 243 ; *La civilis. des Hittites et des Mitan.*, 110.

(8) Voir *Epoque de Ḫammurapi*, p. 234

ment de ces 7 villes antiques : Ur, Nippur, Eridu, Kullab, Kiš, Lagaš, Šuruppak (1). La copie assyrienne de deux tablettes de l'Epopée de Gilgameš (2) parle de « 7 sages » au sujet de la fondation de la ville d'Erek.

Le rituel de certaines incantations prescrivaient de faire des images des 7 sages (3) — images apotropaïques en bois — ; chacune (4) était recouverte, comme d'un vêtement (5), d'argile ou gypse de couleur différente. D'après un de ces textes, les figures ont la tête et les ailes d'oiseaux ; elles tiennent de leur main droite un objet de purification et, dans leur gauche, un puisoir. D'après trois autres textes, au contraire, les statuettes ont des traits caractéristiques du poisson (6) et portent les mêmes objets que dans le précédent, ou bien encore une spathe de dattier.

Le rituel indique, dans chacun de ces textes, qu'on doit réciter telle incantation devant les sept statues (7).

Déluge (Pl. 69, fig. 209). — La recension du Déluge dont nous devons parler ici constitue la XIe tablette de l'*Epopée de Gilgameš*, dans une copie faite, au VIIe siècle, pour la Bibliothèque d'Aššurbanipal (8).

On nous apprend qu'à Sippar, sur les bords de l'Euphrate, les dieux ont décrété le Déluge. Le dieu de la sagesse, Éa, révèle leur dessein à son protégé Ut-napištim et lui suggère de construire un « vaisseau » pour fuir sur l'océan — après avoir pris de quoi conserver la vie des espèces vivantes.

> Fais monter la semence de toute vie dans le vaisseau !

Ce vaisseau — comme la *tébah* du Déluge biblique — n'était pas caréné, ses dimensions le prouvent :

> le vaisseau que tu construiras, toi,
> que se correspondent sa largeur et sa longueur !

(1) KAR, VII, n° 298, 2 et s. ; transcr. et trad. par Zimmern, dans ZA, XXXVI, 151-152.
(2) Tabl. I,19 et XI, 32 ; éd. Campb. Thompson.
(3) KAR, 298, l. 2 : *sibitti ṣalam apkalli*. Rien n'indique, bien entendu, qu'on se représentât les sept sages eux-mêmes conformément aux descriptions qu'on va lire.
(4) Chacune a le couvre-chef qui lui est propre et le vêtement qui lui est propre ; KAR, n° 298, l. 2.
(5) *L. c.*, l. 4 et suiv.
(6) On les prenait autrefois pour des images du dieu Dagôn.
(7) Zimmern, *l. c.*, 151-154.
(8) Pour plus de détails, *Milieu bibl.*, t. II, 232.

On nous dit ses dimensions. Les parois avaient 120 coudées de haut ; son toit, 120 coudées de long.

> Son intérieur je divisai en neuf (1).

Les parois furent asphaltées.
Après avoir célébré une fête et offert un sacrifice,

> tout ce que j'avais je chargeai,
> tout ce que j'avais d'argent je le chargeai,
> tout ce que j'avais d'or je le chargeai.
> Tout ce que j'avais je le chargeai.
> Toute semence de vie je fis monter à l'intérieur du vaisseau,
> toute ma famille et ma parenté.
> Le bétail de la campagne, les animaux de la campagne
> les artisans, eux tous, je les fis monter.

A l'heure fixée par le dieu Soleil, Šamaš, la pluie commença à tomber. Alors :

> j'entrai dans le vaisseau et je fermai la porte.

Les dieux de la tempête et de la destruction firent rage :

> Du fondement des cieux monta une nuée noire :
> ᵈAdad (2) en elle rugissait.

Un dieu arrache le mât du vaisseau...

> Le tumulte de ᵈAdad atteint les cieux.

Et les dieux eux-mêmes furent effrayés :

> les dieux s'accroupissent comme des chiens,
> sur la muraille ils sont couchés.

Durant six jours et six nuits, le cataclysme est déchaîné ; puis, il s'apaise. Ut-napištim peut constater que les hommes sont changés en boue. Et il pleure... Une île émerge au loin ; c'est le sommet du mont Niṣir où le vaisseau accoste.

Ut-napištim lâche une colombe ; mais elle revint parce qu'elle ne trouve pas où se poser. Il lâcha une hirondelle qui revint aussi.

(1) Il s'agit sans doute de compartiments. Dans *Gen.*, VI, 14, TM : nids, *qinnim* ; LXX : NOSSIAS (post-class. pour NEOSSIAS) : *nids* ; à interpréter sans doute au sens de *compartiments, cellules*. La *Gen.* n'en indique pas le nombre. « Tu feras la *tébah* nids ».

(2) Dieu de l'orage.

Il lâcha ensuite un corbeau qui ne revint pas (1). Alors, les occupants du vaisseau sortirent. Un sacrifice fut offert aux dieux qui en flairèrent (2) la bonne odeur (3).

Cependant, dEnlil était vivement irrité de voir que quelqu'un avait échappé au Déluge. Le dieu Éa fut accusé d'avoir révélé la décision qu'avaient prise les dieux. Il répondit qu'il n'avait révélé aucun secret ; qu'il s'était borné à envoyer des songes à Ut-napištim et que celui-ci avait compris.

dEn-lil, calmé, bénit alors le héros et sa femme et leur conféra l'immortalité (4).

Le Destin

Dans un dialogue entre le roi Aššurbanipal et le dieu Nabû, que nous citons plus loin (5), le roi dit au dieu : « ma vie est écrite devant toi (6) ». Effectivement, le dieu est conçu comme un grand Seigneur, un grand Roi qui régit tous les êtres ; il attribue à chacun de ses sujets son rôle ou sa mission spéciale et tout ce qu'il a à faire ; il fixe son sort, sa destinée (7). Aššurbanipal dit que « le père des dieux lui a *destiné un destin* royal lorsqu'il était encore dans le sein de sa mère (8).»

D'après la légende du *larcin des tablettes du destin*, insérée dans le Mythe de *Zû* (9), dEnlil, qui s'était emparé du précieux trésor de Tiâmat et de Kingu, était le dieu des destins. La croyance en cet attribut du grand dieu de Nippur remontait jusqu'à l'époque néo-sumérienne au moins. Toutefois, le dieu spécial de la sagesse, É-a, fut considéré, lui aussi, comme un dieu des destins (10). On attribua le même privilège à d'autres dieux : dSin, dŠamaš (11). Dans le poème babylonien de la Création, c'est dMarduk qui s'empara des tablettes

(1) Voir ces passages dans *Milieu bibl.*, t. II, 241 et 242.

(2) Même formule, I, *Sam.*, XXVI. 19 : *yaraḫ minḫah.*

(3) Voir, *ibid.*

(4) Malgré son apparente unité, ce récit consiste en une combinaison de traditions assez divergentes. Au sujet de l'*immortalité*, voir plus loin.

(5) P. 391.

(6) Streck, *Asurbanipal.* t. II, p. 347, l. 11 : *baṭâl-ià ina pâni-ka ša-ṭir.*

(7) *Šimtu* ; rac. *šâmu* : disposer, établir, fixer. A notre époque, le destin était personnifié et le mot *šîmtu* est précédé du déterminatif divin. Aššur-nasir-apal, éd. Legac, 129, 2-3 ; 193, 6 ; etc. ; Sargon, 8e *Camp.* (Th.-Dang.), l. 2, 3.

(8) Aššurb. *Fastes*, 1-4, I, 5.

(9) KB, VI, I, 47 et s.

(10) *Code Ḫam.* XXVI, 99 et s.

(11) Relativement aux divers dieux que l'on considérait comme chargés de fixer les sorts, voir Tallqvist, *Ass. Gott.* 71-85.

du destin et qui, à ce titre, fut le dieu des sorts. On croyait qu'ils étaient fixés pendant les fêtes du Nouvel An, en assemblée solennelle des dieux réunis dans la salle du **Du$_6$-kù**, situé au sommet d'une montagne, à l'orient du pays (1). Le dieu Nabû écrivait les destins sur des tablettes qui étaient ensuite attachées sur la poitrine du grand dieu [d]Marduk, à Babylone.

L'homme peut être amené à désirer et à demander quelque modification de son destin personnel, car il est convaincu que le Destin n'est pas supérieur au dieu, qu'il ne s'impose pas au dieu (2). La prière (3) et les cadeaux seront les moyens employés pour persuader et fléchir le dieu.

Chaque temple avait sa salle des destins (4). Durant les fêtes du Nouvel An ou **Zag-muk**, on reproduisait rituellement la grande scène du **Du$_6$-kù** céleste.

La Divination

Comme aux siècles passés (5), les Mésopotamiens s'efforçaient de *pronostiquer*, de *présager* l'avenir en observant les phénomènes célestes, les viscères (fig. 59), notamment le foie, des animaux sacrifiés aux dieux, et les naissances, surtout les naissances anormales (6).

Beaucoup de prévisions furent enregistrées ; elles concernaient tout ce qui peut arriver à l'homme : succès ou échec, richesse ou misère, joie ou douleur, beau ou mauvais temps, abondance ou disette, guerre ou paix, maladie ou santé, fécondité ou stérilité, mariage ou célibat forcé.

En d'autres termes, tous les phénomènes du « ciel » et de l'atmosphère furent étudiés : nouvelle lune, pleine lune, conjonction de la lune et du soleil, rapports entre la lune et les diverses planètes, éclipses de lune et de soleil ; observations sur le soleil, Vénus et les autres planètes ; comètes, météores ; mais tout cela fut étudié au

(1) On appelait ce lieu *ašar šîmâtim ša Ub-šû-ukkin-na* : « lieu de la détermination du destin de l'*Ubšukinnaku* ». Cf. Meissner, *Babylonien and Assyr.*, II, 111.

(2) Dans la conception grecque, il en ira autrement. Voir, plus loin, p. 462 ; 497.

(3) Voir, par exemple, *Milieu bibl.*, t. II, le texte qui est au bas de la p. 297.

(4) *Parak šîmâti*, KAR (n° 142, Obv. II, 11-15) signale les temples de 7 villes avec « salle de destins ». Asarhaddon dit que dans le Palais du Gouvernement (*bît redûti*) étaient conservés *les destins* (révolus) de la royauté, c'est-à-dire les Archives. Voir V. Scheil, *Prisme S d'Asarhaddon*, Face 18-19 ; et p. 29, Commentaire.

(5) Cf. Epoque de Ḫammurapi : Voyants, p. 240 et s.

(6) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 270-280. Ces textes sont suffisants.

point de vue des *présages*, dont l'interprétation était l'apanage de certains membres du personnel sacré. Le but exclusif des Collections d'observations était d'expliquer la signification des phénomènes pour le bien du pays ou du monarque.



Fig. 56. — Tablette d'étude.
Viscères de victime offerte en sacrifice.

Les divers moyens employés pour connaître l'avenir, et surtout l'hépatoscopie, eurent une grande vogue chez les peuples voisins et, bien au-delà, dans tout le monde méditerranéen. On a trouvé des modèles de foie pour l'instruction des apprentis *bârû*, non seulement en Mésopotamie, mais même chez les Ḫittites, à Boghaz-Keuï, et chez les Grecs (1).

Les songes. — Les Assyro-Babyloniens sont convaincus, depuis longtemps (2), que les songes sont un autre moyen par lequel les dieux font connaître leur volonté. Aššurbanipal raconte qu'un jour, durant sa huitième campagne, ses soldats furent atterrés à la vue des troupes d'Ididi. Mais « ᵈIštar qui demeure à Arbèle envoya un songe à mes troupes, vers la fin de la nuit, et elle leur dit : « *Je marche*

(1) Pour la théorie, voir *Mil. bibl.*, t. II, 51-53. Noter 51, note 4.
(2) Voir Relig. sumér., 203, et ci-dessus, p. 242.

devant Aššurbanipal que mes mains ont créé. » Ce songe inspira confiance à mes troupes (1). »

Le problème du mal

Les sages d'Assyro-Babylonie, *bârû* ou autres, n'avaient pas résolu le problème du mal. Convaincus que les démons et le mal lui-même, maladies et souffrances d'autres sortes, avaient été créées par les dieux comme toutes choses, ils avaient prescrit ou fait prescrire les devoirs cultuels qui devaient concilier aux fidèles la bienveillance des dieux et leurs bénédictions, la loi morale qui assurait la paix de la conscience, les rites qui devaient écarter les mauvaises influences des démons et des sorciers, mais l'expérience démontrait que le juste pouvait subir d'atroces souffrances dans son corps et dans son âme, tandis qu'autour de lui des hommes injustes ou impies jouissaient en paix du plus agréable bien-être.

Un poème fut composé à Babylone mettant en haut relief ce qu'il y a de poignant dans cet état d'âme d'un juste souffrant. Cette composition, travaillée peut-être, dans la suite, ou développée, polie, est une copie du VIIe siècle (2).

Le héros, *Tâbi-utul-^dBêl*, « Bonne-est-la-protection-de-^dBêl », a consulté le Voyant, l'Interprète des songes, le Nécromant, le Conjurateur ; mais personne n'a pu résoudre le problème, ni lui donner la paix (3). Il est frappé comme un impie ; et pourtant il fut toujours fidèle aux dieux et au roi :

> La prière était mon souci ; le sacrifice, ma loi.
> Le jour du culte des dieux faisait la joie de mon cœur.
> La majesté du roi j'ai exalté bien haut (4),
> et la crainte du palais j'ai appris aux hommes.
> Je sais que pour un dieu ces choses sont agréables.

Et voici le paradoxe de la situation !

> Ce qui est bon en soi, pour le dieu c'est un mal !
> Ce qui est mauvais en soi, pour son dieu c'est bon !

(1) *Cyl. de Rassam*, v, 90-104. Voir, à l'époque néo-babylonienne, *Milieu bibl.*, *l. c.*, 395, texte *b*. Les songes sont fréquents dans les annales de Nabonide. — On demande à ^dNabû que les songes soient favorables. Pinckert, *Hymn. u. Gebete an Nebo*, n° 1, 63.

(2) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 247-252.

(3) Voir 6-8 et, de nouveau, Verso 13-16.

(4) Celui qui parle n'est donc pas roi. Il ne s'agit pas ici d'un Messie souffrant. Cf. *l. c.*, 131-133, et Langdon, *Babylonian Wisdom*, dans *Babyloniaca*, VII (1923), 137.

Sa souffrance ne le prouve-t-elle pas ? Mais, alors, quelle est donc la volonté des dieux !

Ce poème, composé à Nippur, fut utilisé à Babylone pour célébrer la gloire du dieu de la ville ; on imagina que Tâbi-utul-^{d}Bêl avait été guéri par ^{d}Marduk, et l'on ajouta à la composition primitive un psaume en l'honneur du grand dieu (1). Le poème est en l'honneur du *Seigneur de la sagesse* ; mais les moyens employés par le patient pour résoudre le problème de sagesse qui angoisse son esprit, tandis que la souffrance l'étreint, sont d'ordre religieux, mystique (2). La recherche purement rationnelle, philosophique, n'existait pas encore.

L'au-delà

Seuls les dieux sont immortels et, par suite, jouissent toujours de la même plénitude de vie. Les hommes sont tous condamnés à mourir. Si quelques-uns échappent à cette issue fatale, c'est en vertu d'un privilège extraordinaire concédé par les dieux ; tel fut le cas du roi légendaire En-me-dur-an-ki, qui fut admis dans la société des dieux Šamaš et Adad (3) ; tel encore le cas du héros du Déluge, Ut-napištim. Le dieu Enlil dit :

> Auparavant, Ut-napištim était de condition humaine (4) ;
> désormais, Ut-napištim et sa femme seront semblables à nous autres dieux.

Et les deux privilégiés habitèrent dans une île où Gilgameš eut toutes les peines du monde à aborder. Il venait demander à son ancêtre le secret de la vie. Le héros lui demanda de faire aux dieux le sacrifice de six jours et sept nuits de veille qui pourrait le sauver de la mort (5). Mais voici que

> Un sommeil comme un ouragan souffle sur lui (6).

Et le héros de dire : En voilà un qui demande la vie, et voyez comme il dort ! Gilgameš désespère.

> Que ferai-je ? où irai-je,
> puisque le ravisseur a déjà saisi mes membres !
> Dans ma chambre à coucher gît la mort.

(1) Cf. Langdon, *l. c.*, 131-133.
(2) *Id.*, *ibid.*, 162-163.
(3) Zimmern, *Ritual Tafeln*, n° 24, 23-29. Cf. Meissner, *Bab. u. Ass.*, t. II, 149.
(4) *Gilg.*, Tabl. XI, 193-194 (éd. Campb.-Thompson.) Hilion. Dhorme : *un humain* ; Schott : *ein Menschenkind.*
(5) Interprétation de Alb. Schott, *Das Gilg. Epos*, p. 72, n° 28.
(6) L. 201.

Le héros donne ses conseils à Gilgameš et lui indique tout de même une plante de jouvence :

Son nom est *Le-vieillard-redevient-jeune* (1).

Mais Gilgameš voulait emporter cette plante à Erek, afin que ses compatriotes, eux aussi, pussent en profiter. Mal lui en prit. Il perdit la faveur spéciale qui lui avait été accordée : tandis qu'il se baignait, un serpent ravit la plante précieuse ; et Gilgameš dut comme tout le monde payer tribut à la mort.

Toutefois on est convaincu que la vie ne cesse pas totalement à la mort, bien que la conscience soit, pour ainsi dire, assoupie. Tandis que le cadavre se corrompt dans le tombeau, le *spiritus*, le « double », descendu dans une sorte de grande caverne (2), située plus bas dans le sol, y mène une vie sensiblement amoindrie, inactive, et sans douceur ni affection (3).

Les sages scrutèrent peu le mystère de l'au-delà ; aussi, l'eschatologie occupe-t-elle très peu de place dans la religion assyro-babylonienne — du moins telle que nous la révèlent les textes actuellement connus.

Le séjour des morts s'appelle *arallû* (4). De même que les Egyptiens, les Assyro-Babyloniens le localisaient au couchant. On n'y parvenait qu'à la suite d'un long voyage (5). Après avoir traversé un fleuve, appelé Ḫubur (6), on se trouvait à la cité des morts. Elle est entourée de 7 murs percés chacun d'une porte (7) verrouillée avec soin (8) et confiée à la garde de sentinelles attentives à faire observer les lois imposées à ceux qui se présentent. Dans cette cité

(1) L. 281.

(2) Dans un texte de l'époque d'Isin (LANGDON, *Sum. Lit. and Ps.*, n° 5, 23) on lit : l'*Arallû*, lieu de la *caverne* (**kirud** : trou, ravin, caverne).

(3) Voir, *Epopée de Gilgameš*, XII, vi, 8 et suiv. (éd. C. THOMPSON, p. 68 et s.) trad. SCHOTT, p. 77 et s.

(4) Il porte d'autres noms : la *terre*, la *grande terre*, le *pays* ou le *pays sans retour*, (cfr. *Job.*, x, 21 ; xvi, 22 (Vulg. 23) ; expression analogue, vii, 9), le *palais de la terre*, la *maison de* ᵈ*Dumuzi*, la *ville sainte de* ᵈ*Nergal*, qui en est le roi et sa divine épouse, Ereškigal, la reine. Ces divers noms furent étudiés récemment par K. TALLQVIST, *Namen der Totenwelt* (Helsingfors, 1934. Mon. gr. de 39 pag.)

(5) Voir THUREAU-DANGIN, dans RA, xviii, 183-187.

(6) Cf. KAR, n° 11, 7. Ce fleuve était, en réalité, le *nâr marratu* ou fleuve mythique séparant de l'au-delà le monde visible. Cf. CH.-F. JEAN, *Péché chez les Bab. et les Assyr.*, 71-72.

(7) *Descente d'Ištar*, Obv., l. 42 et s. ; et Rev. 14. Voir fig. 55, p. 366.

(8) *Ibid.*, 11 ; 16-18. Voir *Milieu bibl.*, t. 11, 243.

il y a des rues, des maisons (1), un palais royal (2) pour dNergal et dEreš-kigal ; un palais de justice (3) où siègent sur des trônes d'or (4) les juges Anunnaki. dNamtaru est le messager royal (5).

Cette cité est une *demeure de ténèbres* (6) *d'où l'on ne revient pas* (7). D'après la *Descente d'Ištar à l'Arallû*, on ne peut pénétrer dans l'au-delà qu'entièrement nu (8) ; mais on est ensuite

> vêtu, comme l'oiseau, d'un vêtement d'ailes (9).

Dans l'Arallû, un livre était tenu à jour par la déesse **Nin-edin**, « la scribe de la terre » sans retour (10).

Tout vivant — fût-il un être divin — qui pénètre dans l'Arallû est exposé à toutes sortes de sortilèges et de maladies. Tel fut le cas de la déesse Ištar : « lâche contre elle les soixante maladies (11) », dit Ereškigal à son messager. dIštar, elle, put revenir sur terre parce que son départ avait mis fin à toute fertilité et à toute fécondité ; mais sa sortie de l'*Arallû* ne fut possible qu'après une aspersion d'eau « de vie ». On admet que cette eau était probablement contenue dans l'outre *ḫalziqu* (12). (Il devait donc y avoir, quelque part, dans l'Arallû une source de vie.)

L'efféminé Aṣu-šunamir, conseillé par son créateur dÉa, voulait boire de cette eau mystérieuse ; mais la reine de l'Hadès, furieuse, lui riposta :

> tu m'as exprimé un désir qu'on ne doit pas désirer (13).

Et elle le condamna à boire l'eau des conduits de la ville (14).

Un roi (15) assyrien du VIIIe siècle désirant descendre dans

(1) *Ibid.*, Rev. 24 et s. ; *Mil. bibl.*, II, 245.
(2) *L. c.*, 68, et cf. 41.
(3) *L. c.*, 31, 35 ; *Mil. bibl.*, II, 245.
(4) *Ibid.*, 33 et 37.
(5) *Ibid.*, 30.
(6) *L. c.*, 7 et 9.
(7) L. 5-6.
(8) L. 38-61 ; Rev. 39 et s.
(9) L. 10.
(10) P. HAUPT, *Nimr. Epos*, n°s 19, 47 ; dans la traduct. A. SCHOTT, tabl. VI, 51-52, p. 50.
(11) *Descente d'Ištar*, Obv. 69 et s.
(12) MEISSNER, *Bab. und Ass.*, t. II, 149.
(13) *Descente d'Ištar*, Rev., l. 22.
(14) *L. c.*, l. 25.
(15) EBELING, *Tod.*, n° I. Voir 362-363.

l'Arallû (1), offre un sacrifice et invoque ᵈAllatu. Celle-ci lui répond que son désir sera réalisé en songe...

Et voici le roi aux Enfers, au milieu de démons de forme hybride ou animale. ᵈNergal à deux têtes, coiffé d'une tiare, est assis sur un trône royal et tient dans ses mains deux armes terribles. A sa droite et à sa gauche, sont les 600 Anunnaki, juges de l'Arallû (2). Les jambes du roi flageolent d'effroi devant le terrifiant éclat du dieu. « Je baisai les pieds de sa grande divinité, dit-il, je me courbai et je me tins là. Il me regarda, il regarda de tous côtés. Il éleva une voix puissante ; il me cria d'une manière terrible, comme au jour de l'ouragan. L'ornement de sa divinité, qui était comme un serpent plein de terreur [...]. »

Išum, dieu du feu, intercéda en faveur de l'Assyrien : « Ne le tue pas [...]. » Dans la lacune devait se trouver une prière, car ᵈNergal fut apaisé ; il promit que le roi ne périrait pas, que l'éternel sommeil ne fondrait pas sur lui, au fleuve Ḫubur des Enfers. Et il le renvoya sur terre.

C'était un songe (3) !

Dans tous les textes de prières, de bénédictions ou de souhaits, de désirs exprimés devant les dieux, on constate que *les biens souhaités*, désirés ou demandés, sont à peu près exclusivement *temporels* : longue et heureuse vie, richesse, postérité nombreuse.

L'Epopée de Gilgameš (4) nous apprend seulement, au sujet de l'homme tombé sur le champ de bataille que « son père et sa mère soutiennent sa tête » et que « sa femme est à genoux à son côté. » Le même texte dit ensuite (5) : « celui dont le cadavre gît dans la steppe..., sa larve ne repose pas dans la terre ; celui dont la larve n'a personne pour s'occuper d'elle... », des rogatons (6) abandonnés dans le pot et des rebuts de nourriture jetés dans la rue, ils doivent se contenter.

(1) Il y a, dans l'Arallû, une porte d'Ištar, Rev., 19 ; cf, à côté, sans doute, un monstre dit « lion de la porte d'Ištar ». *Ibid.*, n° 2, Rev. I, 6.

(2) Dans un autre texte (*Ibid.*, n° 22 = KAR, 141, 20-23), il est question de 7 juges (de l'Arallû). Voir Ebel., p. 87. Parmi les juges, il faut mentionner Gilgameš. Dans une incantation (*ibid.*, p. 127) KAR, n° 227, 10 et s., on lui dit :

Tu es juge ; comme un dieu tu vois.
Tu es dans l'*Arallû* (littér. : *la terre*), tu fais le procès.
Ta sentence n'est pas modifiée ; ta parole n'est pas oubliée.
Tu interroges, tu pèses, tu juges, tu vois et tu suis l'équité.

(3) Il semble que le but de ce récit soit moral. Voir W. von Soden, dans OLZ, XXXVII (1934), 413-415. Nous ne pouvons utiliser les nᵒˢ 2 et 3 d'Ebeling (*l. c.*), parce que les critiques de son interprétation qu'a faites von Soden nous paraissent fondées.

(4) XII, VI, 147-149.

(5) L. 150-153.

(6) Voir TR, p. 325, note *in* 10.

L'Epopée dit aussi (1) :

Sur un lit il (2) est couché, il boit de l'eau pure.

A quelle catégorie de morts fait-on allusion ? La lacune du texte rend impossible toute réponse catégorique (3).

Recevoir une sépulture convenable était très important pour le mort ; aussi important, sinon davantage, pour les vivants. Car on était convaincu que si les devoirs funèbres n'étaient pas rendus, les larves pouvaient venir tourmenter les survivants ; de sorte que le sentiment qui inspirait le culte des morts était celui de la peur. Voici quelques textes qui nous renseignent sur les usages et les rites observés. Il s'agit de rois ; mais il est vraisemblable qu'on suivait — du moins à cette époque — des usages analogues pour la sépulture des Mésopotamiens moins haut placés dans la hiérarchie sociale.

Le roi Šamaš-šum-ukîn meurt (4). On lui édifie un mausolée, et on l'ensevelit en pleurant (5). On accomplit une « combustion (6) », on fait toutes les onctions, de nombreux rites d'expiation (7), ceux de la *bît rimki* (8) ou *maison du* « *baptême* (9) », les rites d'incantation et d'apaisement du cœur.

Une lettre (10) rapporte ceci : « Le jour où nous avons ouï-dire : « *le roi est mort* ; *les Assyriens pleurent* », le Gouverneur a fait sortir du palais sa femme, et on a brûlé (11) un chevreau. »

Un roi raconte (12) la sépulture qu'il fit donner à son père. Le

(1) XII, VI, 4.

(2) Le singulier est un collectif, naturellement.

(3) Nous avons ici, probablement, une classe de gens considérés comme « bons », ou ensevelis rituellement (?). MEISSNER (*Bab. und Ass.*, t. II, 147) suppose qu'il s'agit, là aussi, de celui qui est tombé dans le combat. Mais, dans ce contexte, il y a une description à trois membres avec, pour *chacun*, la question : « l'as-tu vu » ? SCHOTT : *Der den Feuertod starb* l Das Gilg. Epos, 80 : l. 146), mais, dans le commentaire de sa traduction (ZA, XLII, 1934, p. 142), il fait remarquer que la lecture *šurpi*, supposée, ne s'emploie guère pour *das verbrennen von Menschen* ; on emploie plutôt la racine *qlû*. Si *šur*-[*pi*] était sûr, on pourrait rapprocher ce texte de HARPER, n°s 437 et 473 que nous allons citer.

(4) HARPER, *Letters*, n° 437.

(5) Il s'agit bien, sans doute, de pleurs rituels.

(6) Nous supposons qu'il s'agit, non pas des incantations *šurpu*, mais d'un sacrifice, comme dans le texte que nous allons citer. Ici, *šú-ru-up-tu šar-pat*.

(7) *Namburbê* : rites libérateurs.

(8) « Maison des ablutions ». KUNSTMANN, *Bab. Gebetsbeschw*, p. 4: « *Bodhaus* ».

(9) De l'*aspersion* ou de l'*effusion* de l'eau.

(10) HARPER, n° 473 ; EBELING, *Tod und Leben*, p. 58-59.

(11) *Taq-ṭu-lu*, sacrifice par le feu.

(12) EBELING, *l. c.*, n° 12.

corps fut embaumé, puis placé dans un cercueil en pierre (1) qui fut scellé, tandis qu'on faisait les incantations. Des ustensiles en or et en argent et tout ce qui convient à un hypogée royal fut placé dans le mausolée (2). Ensuite, des oblations furent offertes aux Anunnaki et aux dieux de l'*Arallû* (3).

On faisait des sacrifices, des offrandes d'aliments (4), des libations pour apaiser la faim et étancher la soif (5) des morts, et ainsi empêcher qu'ils ne vinssent troubler les vivants (6). Dans le même but, on récitait contre les larves des incantations (7). Une de ces incantations à réciter devant un crâne commence par ces mots : « Toi, ô *eṭimmu* (8) de personne, qui n'as personne pour t'inhumer — dont personne ne connaît le nom — mais dŠamas, le guide, connaît bien ton nom ! — que tu sois un homme comme (9) un homme — que tu sois une femme comme (10) un homme — devant dŠamaš, dGilgameš, les Anunnaki et la larve de ma famille — des oblations (11) tu as reçu... tout ce que je dis, écoute-moi ! »

Parmi les morts dont les larves sont à redouter, on signale *la femme vierge, le célibataire*, l'homme qui a péri dans la steppe et qui n'a pas été enterré (12).

D'autres incantations avaient pour but d'empêcher la simples *apparition* des morts (13).

D'après les hémérologes, il semble que les *parentalia* eussent lieu le 29 du mois (14).

(1) *Aranu* : « caisse » ; mais le mot est précédé du déterminatif *aban* : pierre.
(2) *Qimaḫḫu.*
(3) *Arallû*, littér. : *terre*. L. 21 : *ilâni* (MEŠ) *a-ši-bu-ut irṣitim* tim.
(4) CT, XXIII. Pl. 15 et s. (duplicat KAR, n° 21), 11-12, 17-19, 35, etc. Cf. EBELING, *Tod*, 122-124.
(5) Cf. MEISSNER, *Bab. und Assyr.*, I, 428 et II, 147.
(6) La déesse Ištar menace le portier de l'*Arallû* :

Si tu n'ouvres pas, je défoncerai la porte,
Je ferai sortir les morts et ils mangeront les vivants.

(7) EBELING, *l. c.*, n° 30.
(8) C'est-à-dire *larve*.
(9) Sans doute, au sens de *vraiment semblable à...* (qui se comportait en...).
(10) *Semblable à...* (qui se comportait en (?)...).
(11) Littér. : *cadeau*.
(12) Série *utukki limnûti*, tablette IV, 45-48.
(13) *Šumma amêlu mîtu itti amêli baṭli innamir.* K, 2175, col. II, 13, dans EBELING, 152.
(14) UNGNAD, *Bab. Briefe*, n° 8 et VS, 16, n° 51. Voir LANDSBERGER, *u.* TH. BAUER, dans ZA, XXVII, 217, n. 2.

ARTICLE II : Le culte

Le lieu sacré

A l'époque « classique », il existait deux sortes de lieux sacrés : le temple et la *siqqurat*.

Le temple (1) était dans une cour, comme toute maison d'habitation. Temple et cour étaient entourés d'un mur d'enceinte. La

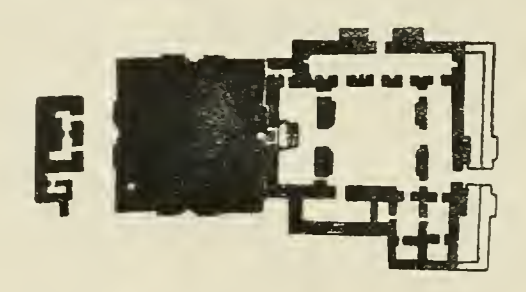


Fig. 57.

siqqurat, entourée elle aussi d'un mur d'enceinte, s'élevait également dans une cour ; mais on ne saurait dire quel rapport direct elle avait avec le temple ; il semble qu'elle constituât une construction indépendante (2) ou simplement adossée au temple (3).

Au 3e millénaire, la distinction n'existait pas entre le *temple-demeure* et le *temple-à-épiphanie*. Le changement se produisit entre le 3e et le 2e millénaire. A Kar-Tukulti-Ninurta, le temple de Tukulti-Ninurta 1er (1260-1232) viole (fig. 60) la règle d'après laquelle, à Assur, niche et socle se trouvent dans l'axe médian, exactement en face de l'entrée : le socle est plus élevé ; on y accède par trois escaliers (fig. 61) à plusieurs marches, un de face et deux latéraux. L'image de la divinité est, non pas sur le socle, mais dans la niche. Le socle auquel aboutissent les escaliers est un emprunt fait à Babylone. Il s'explique bien si l'on

(1) Plus ou moins bien conservé, au Nord : à Ḫorsabad, Nimrud, Aššur, Kar-Nin-urta; au Sud : à Babylone, Borsippa, Sippar, Ur.

(2) *Siqqurat* de ᵈAššur, à Aššur.

(3) *Siqqurat* d'Anu et ᵈAdad, à Aššur, etc. Les *siqqurat* néo-babyloniennes, en Babylonie et en Assyrie, ont à peu près la forme d'un quadrilatère, à leur base (s. de ᵈAššur, à Aššur ; en Babylonie, celles de Kiš, d'Ur, d'Uruk, de Nippur). Les parois extérieures des premières sont verticales ; celles des secondes sont en talus ; celles-ci sont plus anciennes.

se rappelle que, vers 1260, Tukulti-Ninurta Ier s'empara de la capitale du Sud, détruisit le Temple de dMarduk et remplaça ce dieu par dAššur. Le temple nouveau était une imitation — non pas une copie — du temple babylonien. Les trois escaliers de la *siqqurat* babylonienne sont représentés par ceux qui mènent au socle assyrien. Non content de remplacer le dieu vaincu par le vainqueur, on installa dAššur dane

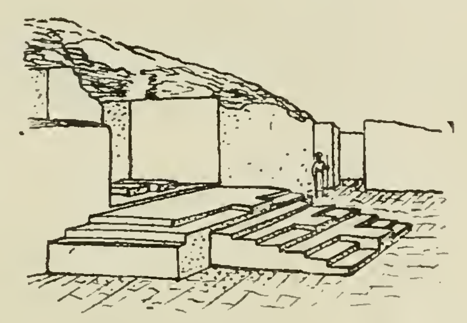


Fig. 58.

un temple-à-épiphanie d'importation babylonienne, au lieu du temple traditionnel dit « *de maison-à-foyer* ». Quelquefois, une porte ouvrait sur une salle longue, et une autre sur une salle large (1).

Peut-être ces innovations marquent-elles, en réalité, une évolution du sentiment religieux. Au VIIIe siècle, par exemple, Sennachérib appelle l'**é-šár-ra** ou temple de dAššur *le palais des dieux*, **é-gal** (2) *ilâni* (3) ; de même, au VIIe siècle, Aššurbanipal appelle l'**é-sag-íl**, temple de dMarduk à Babylone, **é-kal** *ilâni* (4). A l'époque archaïque, alors que les relations entre le peuple et le « roi » étaient très simples, très simples également étaient les relations avec le dieu ; sa maison était aussi facilement abordable que celle du « roi ». Plus tard, le monarque s'entoura de faste ; le palais cachait sa majesté aux yeux du peuple ; ainsi en fut-il de la majesté divine : une double ou même triple porte (5) séparait le dieu du public. Les mêmes faits se produi-

(1) Temple G d'Ištar, par exemple.

(2) Mais ce mot était déjà employé depuis longtemps.

(3) KAH, I, 73, 4.

(4) *Prisme*, C, x, 17. Cf. Theo. Bauer, *Inscr. Assurb.*, II, p. 21, n. 6. — On peut voir une description du temple de dAššur rebâti au XIIIe siècle par Salmanasar Ier, dans AOB, I, p. 120, IV, 1 ; p. 125, IV, 26. Pour plusieurs détails, tenir compte de la recension de Alb. Schott, dans OLZ, XXXIII (1930), 887.

(5) Sans doute, à la même époque ou même postérieurement, on trouve encore, en Assyrie et en Babylonie, des temples à une seule porte ; mais ils ne constituent pas une réelle objection contre cette hypothèse explicative d'Andrae, car on peut admettre que ces tem-

sirent en Israël. La tradition biblique nous représente les aïeux de ce peuple s'entretenant directement et familièrement avec Yahweh ; mais, à partir du jour où Salomon eut donné à la royauté tout l'éclat que l'on sait, Israël isola son Dieu à l'intérieur du sacré palais, *êkal* (1), dans son *debyr* ou *adytum*.

Là où les textes cunéiformes parlent de la *chambre à coucher* ou *chambre nuptiale* (2), il s'agit sans doute de l'endroit le plus caché (3), celui où avait lieu, à la fête du Nouvel-An, le mariage mystique (4).

Dans la capitale avaient leur temple [d]Aššur, Anu et [d]Adad, [d]Nabû et Ištar, [d]Sin et [d]Šamaš. Et ces temples étaient ornés de nombreuses statues (5) (Pl. 70, fig. 210).

Fêtes

Les Suméro-akkadiens avaient, depuis longtemps, associé des légendes religieuses à chacun des mois de l'année et tenté de trouver dans les constellations de chaque mois celle qui paraissait correspondre le mieux aux idées impliquées dans les légendes du mois courant. Les fêtes mensuelles étaient basées sur ces légendes. Cette combinaison liturgique, commencée vers 3000 avant Jésus-Christ, devait être terminée à notre époque. A la fin de la période étudiée dans le présent



Fig. 59.

ples simples étaient érigés en l'honneur de dieux inférieurs. Le fait est que les temples à double ou triple porte sont tous des temples de grands dieux. Tel est le cas de celui de [d]Nin-gal parèdre de [d]Sin, à Ur, du VII[e] ou VI[e] siècle avant J.-C. (fig. 62). Ce fait et d'autres sont cités par Andrae, p. 26-27.

(1) Ecrit en hébreu, *heykal*.

(2) Voir, par ex., le texte de Salmanasar I[er], dans AOB, p. 156, Obv. 9-10, et la note *in h. l.*

(3) Ce ne fut pas toujours, sans doute, au sommet de la *siqqurat*.

(4) Sur le temple babylonien et assyrien, voir Andrae, *Das Gotteshaus*, petit in-4°, 1930. Pour le personnel sacré, voir à l'époque néo-babylonienne, p. 421.

(5) Plusieurs tablettes fragmentaires décrivant la ville en donnent l'énumération. KAV, n[os] 42-44 ; III, R, 66. Voir Eck. Unger, dans *Aft. Or.*, XXVII, 3 (1929), 11 et s. ; 33-37.

chapitre, Nabuchodonosor notera les légendes des douze mois. Par exemple : le second mois, Bêl-Marduk vainquit le dragon du chaos ; le 3e mois (=mai-juin) Bêl décida de détruire l'humanité par un déluge (1).

Fête du Nouvel An

Cette fête, appelée *akîlu*, était célébrée sans doute avec une grande solennité, suivant des rites analogues (2) à ceux de l'époque néo-babylonienne.

De même que la création avait inauguré l'année cosmique, de même chaque Nouvel An était une reprise des événements qui s'étaient produits au commencement des choses. Et voilà pourquoi le poème de la création, *Enuma eliš*, qui rapportait ces événements, était lu en entier, devant le dieu, le 4e jour de la fête.

L'*akîlu*, célébrée en mars, au moment où le soleil triomphant des brumes de l'hiver commence son ascension vers le zénith, était donc simplement une fête de la Nature, commémorant le jour où dMarduk ayant vaincu ses ennemis, dieux des ténèbres et du désordre, s'était emparé du pouvoir, avait commencé à exercer l'autorité royale sur les dieux et créé le monde. Ce qui suivait était un recommencement, une année nouvelle. Les rites de la fête symbolisaient tout cela.

Il semble que, à partir d'une époque qu'on ne peut déterminer, on ait ajouté ou mêlé à ces rites ceux (3) des souffrances, de la mort et de la reviviscence de Tamûz ; mais les textes actuellement connus (4) ne permettent pas de suivre exactement les diverses circonstances de la scène, ni, par conséquent, de l'interpréter rigoureusement. Toutefois, dans un commentaire assyrien des rites de la fête, *l'énoncé textuel* de certains passages explicatifs est surprenant — indépendamment de toute interprétation moderne. Voici les principaux (5) :

Bêl=Marduk est dans la « montagne » de l'Hadès :

c'est celui qui « crie dans les rues : « Où est-il retenu captif ? »

(1) Voir S. Langdon, *Menologics*, p. 12 (n. 1 : références).
(2) Nous ne disons pas *identiques*. Voir, *Epoque de Ḫammurapi* : Fêtes, p. 235.
(3) Avec des variantes.
(4) KAR. 143 et 219 ; transcr. et trad. Zimmern, *Zum babylon. Neujahrfest*, 2 (1918), 14-21 ; résumé p. 3-9 ; parallèle saisissant mais exagéré (ne serait-ce que par les restitutions qu'implique ce raccourci, p. 12-13). Voir Aage Pallis, *Akîtum* (1926), qui fait ses réserves, 224 et s.
(5) Nous traduisons la partie explicative.

...c'est celle qui, les mains étendues, prie ^d*Sin et* ^d*Šamaš* : « *Que Bêl revive* ! »... *C'est la porte du tombeau où elle va, le cherchant.*

... *Ce sont ses gardes commis à sa garde* (1).

On parle des blessures qu'il a reçues, et du sang (2).

Il semble que quelques rites (3) eussent pour but de ramener ^dMarduk à la vie.

Ces rites, qui n'ont aucun rapport avec le poème de la création, sont probablement une adaptation des rites de Tamûz (4) qui furent ajoutés à la fête *akîlu* à une époque qu'on ne peut préciser.

Sacrifices

On offrait des sacrifices (5) aux dieux, aux démons — qui, nous l'avons vu, avaient une nature « divine » ou quasi divine — et aussi aux morts (6). Les sacrifices étaient célébrés soit dans les temples, soit en tout autre lieu décent (7).

Les sacrifices réguliers (8), journaliers, avaient lieu quatre fois, à des heures déterminées. Les sacrifices occasionnels n'avaient pas d'heure fixe ; ils étaient très fréquents.

On offrait surtout aux dieux des aliments et de la boisson ; et c'étaient souvent aliments et boissons qui rappelaient les âges primi-

(1) L. l., 9-12.

(2) LL. 13-15. Les ll. 17-19 sont très obscures. La traduction exégétique de Zimmern y fait voir un *criminel* mis à mort comme le dieu et permet de le comparer à Barabbas, *l. c.*, p. 12. Furlani, *La relig.*, II, 239 l'a suivi ici de trop près. A. Pallis, *l. c.*, a été plus circonspect, *l. c.*, 224-225 et 227-228. L'état du texte ne permet pas de conclure. Les l. l. 20-24 ne sont pas moins obscures ; 25 et 26 sont en trop mauvais état pour être traduites. Le *bêl ḫilli* ou *le pécheur*, le coupable, de la l. 25 peut fort bien s'entendre du meurtrier de Bêl, car, si le meurtrier d'Attis fut un sanglier, celui d'Osiris fut son propre frère, Seth — ainsi que l'a fait remarquer Pallis, *l. c.*, 228. La suite du texte est difficile à utiliser, soit à cause des mutilations, soit à cause de son obscurité.

(3) L. l. 34-38. Par ex., l. 38 : « Afin qu'il sorte de la montagne ». Il s'agit de la montagne des Enfers.

(4) Hypothèse de F.-X. Böhl, *Nieuwjaarsfest*... (1927), 28 et s., que nous citons d'après L.-I. Pap, *Das israel. Neujahrfest* (1933), p. 45.

(5) On trouvera les différents termes employés pour les désigner dans Furlani, *Religione*, l. II, 303-304 ; et surtout dans *Il Sacrificio*. Voir notre Bibliographie.

(6) Voir les paragraphes relatifs aux *Démons* et à *L'Au-delà*.

(7) S'il y avait là quelque matière immonde, sale, on devait commencer par nettoyer la place et y faire une libation d'eau. Furlani, *l. c.*, 302.

(8) A l'époque des Séleucides, et même avant sans doute, les rites des sacrifices étaient très compliqués. Voir Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*.

tifs de la vie nomade (1) : lait, beurre (2), miel (3), dattes, figues, verdure (4) et pains sans levain (5), usage remontant sans doute à l'époque où l'on ne savait pas faire lever la pâte : généralement il y avait douze ou trois fois douze pains. Enfin des aliments et de la boisson qui sont plutôt ceux de la vie agricole ou urbaine : vin (6) de raisin ou de sésame et hydromel ; puis des animaux : bœufs, moutons (7), agneaux ; des volatiles, des poissons (8).

On immolait ces animaux, on faisait bouillir (9) ou rôtir (10) leur chair et l'on offrait sur la « table (8) » des dieux les morceaux les meilleurs : gigot (11), tête, foie, rognons — avec de la sauce, du moins quelquefois (12). — Une partie revenait aux ministres sacrés : la tablette cultuelle de Nabû-apla-iddin énumère, entre autres choses, aux sacrifices de moutons, les reins, la peau, la moitié de la viande du ventre, un pot de sauce (13).

Quelquefois, on se bornait à des libations (Pl. 70, fig. 211) accompagnées d'offrandes de plantes aromatiques. Le texte assyrien de l'Epopée de Gilgameš qui raconte le Déluge nous apprend que le héros sauvé de la catastrophe fit précisément de ces offrandes dont le parfum fut agréable aux dieux :

Les dieux flairèrent l'odeur,
les dieux flairèrent l'odeur agréable ;
les dieux comme des mouches au-dessus de l'offrant s'assemblèrent (14).

Il semble bien qu'à l'époque historique les sacrifices d'animaux fussent littéralement *sanglants*, c'est-à-dire qu'on versât le sang des

(1) Quelquefois, on se borne à dire qu'on offrait surtout des « *plats doux* ». La remarque est juste ; mais, à notre sens, elle n'est pas suffisamment explicative. Aux premières étapes de la vie — simple cueillette, chasse et pêche, vie nomade — on offrait au dieu ou aux dieux les mets et boissons dont vivait la famille, le clan ou la tribu ; de même qu'on logeait la divinité comme on se logeait soi-même. Le fonds de ces usages persista à travers les âges comme persistent généralement les rites cultuels.

(2) Sous la IIIe dynastie d'Ur, ISA, 282 : *Pierre de seuil* de Bûr-ᵈSin.

(3) *Tablette cultuelle* de Nabû-apla-iddin (ixe s.), KB, III, 1, p. 181, col. v, 2.

(4) Voir Zimmern, *Ritualtafeln*, p. 94-95.

(5) Déjà sous Gudea, *cyl.*, VII., 13 et s.

(6) Tiglat-Pileser Ier *Cyl.*, VII, 13 et s. ; Salmanasar III, *Balawât*, VI, 3 ; Sennacherib *Prisme*, I, 60 et s.

(7) *Tablette cultuelle, l. c.*, v, 1.

(8) Cf. I, *Sam.*, II, 14 (...chaudron) ; *Lévit.*, II, 5 (...poêle).

(9) *Lévit.*, II, 7 (...gril) ; I, 7-9, 12 (holocaustes).

(10) *Paššuru* : table ; mais, naturellement, d'une forme autre que celle de nos *tables*.

(11) *Imittu* (=*imin-tu*. De même *šôq ha*-yamin. *Exod.*, XXIX, 22a ; *Levit.*, VII, 32a ; etc.).

(12) *Tabl. cultuelle, l. c.*, v, 15.

(13) *L. c.*, col. v.

(14) *Gilgam.*, Tabl. XI, 159-161.

victimes qui devaient servir au repas sacré ; mais on ne saurait affirmer que ce sang versé eût, *par lui-même*, une valeur *exclusivement expiatoire* (1) : sang, vie, « âme (2) », étaient des termes pratiquement synonymes ; donner le sang, offrir le sang, c'était donner, offrir la vie, c'était *immoler*, *offrir en sacrifice*, *offrir comme aliment rituel*.

Les Assyro-Babyloniens croyaient que les transgressions de la loi, expression des volontés divines, irritaient les dieux qui se vengeaient en envoyant dans le corps des coupables des démons-maladies qui les faisaient souffrir ou même mourir. D'autre part, on était convaincu qu'on pouvait se venger d'un ennemi en frappant *son image* ou *un objet symbolisant conventionnellement son image*, parce que, en vertu de la magie sympathique, les coups atteignaient la personne à laquelle on les destinait. Il suivait de là que la colère des dieux serait apaisée si l'on immolait une victime *substitut* du coupable. Quelquefois, ce substitut était un agneau :

L'agneau est le substitut de l'humanité :
il a livré l'agneau pour sa vie,
il a livré la tête de l'agneau pour la tête de l'homme,
il a livré la nuque de l'agneau pour la nuque de l'homme,
il a livré la poitrine de l'agneau pour la poitrine de l'homme (3).

Dans certains cas, c'était une chevrette vierge. Un rituel prescrit : Au commencement de la nuit, le malade met une chevrette vierge dans son giron. Le conjurateur entre ; il jette par terre la chevrette et le malade et les tue : l'animal réellement, le malade symboliquement en le touchant au cou avec un glaive en tamarisque. Il lave l'intérieur de la chevrette et le remplit de plantes odoriférantes. On passe à l'animal le vêtement et les chaussures du patient et on le couvre de sa coiffure, après l'avoir oint d'huile. Ces rites ont fait passer dans la chevrette (4) la personnalité du malade. Le célébrant peut alors crier : *le malade est mort* !

On offre un sacrifice ; on enterre la chevrette ; et ainsi le malade est mort et enterré. La suite du texte est en très mauvais état. On peut y lire pourtant : *le malade revient*. Ce qui paraît bien indiquer le but du rite (5).

(1) Dans le *Lévitique*, XVII. 11, on lit ce texte curieux : « L'« âme » de la chair est dans le sang, elle. Je vous l'ai donné *pour l'autel*, en vue de l'expiation pour vos âmes, « car le sang fait expiation pour l'âme ».

(2) Même dans la Bible ; voir *Levit.*, *l. c.*, *Deut.*, XII, 23 : il est interdit de manger le sang, car le sang, c'est l'« âme » ; tu ne mangeras pas l'« âme » avec la chair.

(3) CT, XVII, Pl. 37, tabl. z, col. B, 14-18 ; trad. DHORME, dans *Relig. bab.*, 274.

(4) Dans certains cas, l'animal est un porc. EBELING, *Tod und Leben*, n° 17.

(5) Texte d'Assur 13955, dans EBELING, *l. c.*, 67. Le n° 16 (*ibid.*) est une var de celui-là.

Autre cas : un dieu méchant (1) possède un homme à tel point que celui-ci ne peut ouvrir la bouche, ni manger, ni boire — effet, dirait-on, d'une attaque suivie de paralysie partielle (2). Le rite suppose (3) que l'homme est mort et qu'il s'agit de le ressusciter, c'est-à-dire de le ramener à la vie. On attache une chèvre à la tête du lit. Le texte précédent explique le rite : substitution de l'animal au malade. Au bois voisin on a coupé un bâton, autour duquel on a entortillé de la laine de plusieurs couleurs, et l'on a rempli d'eau un vase. Un peu plus tard, on coupe du cèdre, au bois. On place alors bâton, vase d'eau et cèdre à la « porte de l'éternité (4) ». Le lendemain matin, les trois objets et la chèvre sont conduits au désert (5), qui représente l'*Arallû*. A l'entrée, on laisse le bâton et le vase, et, au bord du chemin, la chèvre et le cèdre. Là, l'animal est tué et écorché. On cuit sa chair. On apporte du miel et de l'huile. Avec la peau on couvre le cèdre. On creuse un trou dans lequel on verse le miel et l'huile ; on y jette un morceau (6) de chair, le cèdre et la peau, et, par-dessus, la chair. Plusieurs lignes du texte sont inutilisables. Un peu plus loin, on lit : « *Cet homme recouvre la vie* ». Et il est guéri de sa paralysie.

La chèvre était le substitut de l'homme. Le cèdre aussi, sans doute, puisque, au désert, on le couvre de la peau de l'animal (7).

Purification et Lustration

L'idée de *propreté* et de *pureté* rituelle est incontestablement associée à tout ce qui concerne le culte, personnes et choses. Tout devait être propre, net. De là, une série de rites, ordinairement très compliqués, destinés à produire la pureté rituelle.

Les ministres sacrés devaient être purs, avant de s'acquitter de leurs fonctions. Ainsi, le Voyant, *bârû* (8), devait, avant le lever du soleil, se laver dans l'eau « sainte », mettre une certaine plante dans de l'huile aromatique et s'oindre avec le parfum ainsi préparé.

(1) *Ilu razmu.*
(2) Ebeling, *l. c.*, p. 73.
(3) Voir aussi, sur ce point, le n° 21.
(4) On ignore ce qu'était cette porte.
(5) *Mu-da-bi-ri.*
(6) L. 25 s: *ir du-ra-'*. On ignore quelle partie du corps désigne ce dernier mot.
(7) Ebeling émet l'hypothèse que le cèdre aurait symbolisé un dieu, et il fait remarquer, ce qui est bien exact, qu'on comparait plus d'une fois les membres du corps des dieux à des arbres. Voir, ci-dessus : *Dieux*, p. 358.
(8) Voir Zimmern, *Ritualtaf.*, n° 11 Rs ; 112-115, etc. ; 147-151.

Après cela, il passait un vêtement net, se purifiait avec un tamarisque, se lavait la bouche avec du suc de cèdre et mastiquait certaines graines.

Pour purifier la statue d'un dieu, on devait se conformer à un rituel très compliqué (1) : longs sacrifices, agencement d'un collier de perles ; miel, huile, beurre placés devant le dieu ; encensoir, flambeau ; lotion de la statue ; libation d'eau sainte et de bière. On brûlait du cèdre et du cyprès ; on prononçait trois fois une formule de conjuration ; puis, sacrifice d'un agneau, libations, fumigations. Les rites suivants avaient surtout pour but l'incorporation du dieu dans la statue.

On purifiait aussi les maisons suivant des rites précis (2) : sacrifice de 7 agneaux à 7 déités différentes, entre autres, au génie domestique et à la déesse de la maison ; purification, avec divers ingrédients, des chambres, seuils, cour, toit, fenêtres.

ARTICLE III : La vie

LE ROI : VOCATION ET MISSION

Au XIIIe siècle, Salmanasar Ier proclame qu'il fut choisi par ^{d}Aššur afin d'honorer ce dieu et de maintenir l'ordre dans le peuple (3). Au XIIIe siècle encore, Tukulti-Ninurta proclame, lui aussi, qu'il fut élu par ^{d}Aššur (4) ; au siècle suivant, Tiglat-Pileser Ier (5) dit que son grand-père, le roi Mutakkil-Nusku, était *désiré* par ^{d}Aššur et que ce dieu le chargea de conduire l'Assyrie conformément à la loi (6).

Salmanasar Ier n'entreprend la guerre contre les Qutî qu'après avoir obtenu l'assentiment de ^{d}Aššur et des grands dieux (7). S'il a conquis le pays de Muṣri, ç'a été pour le mettre aux pieds du dieu Aššur (8). On pourrait citer les témoignages d'autres rois. Ceux qui précèdent suffisent pour attester que la croyance à une vocation divine et à une mission quasi religieuse du roi est la même qu'aux

(1) *L. c.*, 31-37 ; 138-143 ; MORGENSTERN, 122-125.
(2) *L. c.*, n°s 41-42 ; 152-157.
(3) AOB, I, 113, 22.
(4) KAR, n° 128, 43.
(5) *Prisme*, VII, 45.
(6) *Kêniš.*
(7) AOB, I, 118, 8 et s.
(8) *L. c.*, 117 14.

siècles précédents, du moins parmi le peuple, et que les monarques jugent sage de n'y rien changer.

Ils poussent même plus loin, par conviction personnelle ou par politique, sinon uniquement par routine.

En un sens, tous les hommes sont des *fils de dieu*, puisque « créés » par un dieu — et, plus d'une fois, aux époques plus anciennes, les textes disent « engendrés » par tel ou tel dieu (1) — mais, de même qu'aux siècles antérieurs, ce sont surtout les chefs du peuple, les rois, qui se considèrent comme des fils de dieu. Il est un texte célèbre, connu sous le nom de *Dialogue entre Aššurbanipal et Nabû* (2) qu'on peut citer ici.

Aššurbanipal est en campagne. L'issue de la lutte est douteuse. Le roi se rend au temple de dIštar, à Ninive, et prie le dieu Nabû de le secourir contre ses ennemis.

— Le roi : « O dNabû, je publierai ta gloire dans l'assemblée des dieux grands... Que ma vie ne soit pas atteinte !... Tu es le sentier d'Aššurbanipal à jamais... Je me jette aux pieds de dNabû. Ne m'abandonne pas !...

— d*Nabû* : « ... Tes pieds ne sont jamais paralysés, ni tes lèvres fatiguées de me supplier... Relève la tête !...

— Le roi, à genoux, supplie dNabû son seigneur : « Je viens vers toi, ô dNabû ; ne m'abandonne pas ! Ma vie est écrite devant toi ; mon « âme » est à l'abri dans le giron de dNin-lil.

— Un *zaqiqu* (3) répondit, devant dNabû, à son seigneur : « Ne crains pas, ô Aššurbanipal. Je t'accorderai une longue vie... Ma bouche dira de bonnes choses ; elle te bénira dans l'assemblée des dieux grands. »

— Le roi ouvrit les mains et supplia le dieu Nabû : « ... quiconque trouve place aux pieds de la divine Reine-de-Ninive n'est pas [confondu] dans l'assemblée des dieux grands. Quiconque touche la frange de d*L'Urukéenne* n'est pas [confondu] au milieu de ses ennemis. Au milieu de mes ennemis, ne m'abandonne pas, ô dNabû. »

— dNabû : « *Tu étais petit, ô Aššurbanipal, quand je te confiai à la divine Reine-de-Ninive. Tu étais faible, ô Aššurbanipal, quand tu étais assis dans le giron de la divine Reine-de-Ninive. Les quatre seins* (4)

(1) Plus souvent *bâtis*.

(2) K, 1285, Streck, *Assurbanipal*, t. II, 342 et s. Trad. récente, J. Pinckert, *Hymn. und Geb. an Nebo*, n° 2, p. 16-22.

(3) Membre du personnel sacré appartenant vraisemblablement à la classe des Voyants. Streck, *l. c.*, p. 347, n. 11. Dans certains cas, il paraît désigner le conjurateur des larves. KAT³, 385 ; cf. 641.

(4) dIštar est comparée, implicitement, ici, à une vache, comme Isis-Hathor en Egypte. Voir aussi Gudea, *Cyl.*, B, xxiii, 21.

étaient sur la bouche : tu en suçais deux, et tu cachais ton visage avec les deux autres.

Tes ennemis seront comme du grain devant l'eau... »

Dans un autre texte, où ^{d}Nin-lil est identifiée à ^{d}Ištar, on dit au même roi :

> Toi dont ^{d}Nin-lil est la mère, ne crains pas !
> toi que la dame d'Arbèles a porté dans son sein, ne crains pas (1) !

On avait dit déjà à Asarhaddon :

> O Asarhaddon, fils légitime, fils de ^{d}Nin-lil,
> de mes mains j'anéantirai tes ennemis (2).

Prières et cérémonies des exorcismes (3)

On croyait, très généralement, que la maladie était causée par les démons ; c'est pourquoi l'application des remèdes était accompagnée d'exorcismes ou incantations. Par exemple, quelqu'un a de l'entérite (4), qu'il prenne telle médecine et qu'on récite telle incantation (5). Par la persuasion ou par la force de l'incantation, les Assyro-Babyloniens se proposaient d'obtenir d'un dieu ce qu'ils ne pouvaient réaliser par les moyens naturels ordinaires ou bien de neutraliser l'action des démons et les effets de la maladie ; en somme, ils voulaient tenir loin d'eux ou éloigner le mal, quelle qu'en fût la nature (6).

Les rites magiques faisaient partie intégrante des incantations — qu'on appelait *šiptu*. — A l'époque assyrienne, et même antérieurement, le mot *šiptu* s'applique effectivement à toutes les cérémonies de purification et d'exorcisme et à tous les rites exécutés pour guérir les malades ; c'est pourquoi elle constitue une des parties les plus importantes du culte babylonien et assyrien.

Avant d'agir sur les démons, le conjurateur cherchait à se défendre lui-même contre eux ; pour cela, il affirmait, comme aux temps anciens, qu'il était l'envoyé des dieux :

(1) Craig, RT, t. 1, 26-27.

(2) Texte du *British Museum*, dans Langdon, *Tamuz and Ishtar*, 140.

(3) Voir *Milieu bibl.*, II, 280-286. Pour tout ce paragraphe, voir Falkenstein, *Haupttypen*.

(4) Kuchler, *Medizin*, I, 1 et s.

(5) *Id.*, *ibid.*, I, 4 et s. ; II, 28. Autres cas, *ibid.*, *passim*. Campbell-Thompson, dans RA, XXXI (1934), 8, 27-33 ; de même, quand il s'agit de rhumatismes, Camp.-Thomps., dans PSBA, XXX, 150 : K 2473, Obv. 15-20, Rev. 6 ; 250 : K, 2453, Obv. III, 23-25. On indique le traitement à suivre, le rituel auquel on doit se conformer, les prières à réciter. CT, XXIII, Pl. 1-14.

(6) Cf. Furlani, *Religione*, t. II, 159.

Le grand seigneur, ᵈEa m'a envoyé ;
il a mis son incantation pure pour mon incantation
il a mis sa bouche pure pour ma bouche,
il a mis sa salive pure pour ma salive,
il a mis sa prière pure pour ma prière (1).

Ou bien il se recommandait de quelque ville sainte :

L'incantateur qu'Eridu a engendré, c'est moi (2) !

Quelquefois, il commençait par décrire les agissements des démons :

Que tu sois un méchant *alû* qui, comme un oiseau, s'envole en lieu obscur,
que tu sois un méchant *alû* qui couvre un homme comme un filet,
que tu sois un méchant *alû* qui, comme la nuit, est invisible,
que tu sois un méchant *alû* qui, comme un renard, erre dans une ville dé-
[peupée (3)...

Ou bien :

ils ont pénétré à côté de l'homme tourmenté ;
ils ont mis en son corps la maladie (4).

D'autres fois, il affirmait que les démons fondent tous ensemble sur l'homme (5), ou bien qu'ils s'attaquent chacun à une partie de son corps ; par exemple :

l'*ašakku* de l'homme, de sa tête s'approche,
le *namtâru* — de sa gorge s'approche,
le mauvais *utukku* de l'homme, de son cou s'approche,
le mauvais *alû* — de sa poitrine s'approche,
le mauvais *eṭimmu* — de ses hanches s'approche,
le mauvais *gallû* — de sa main approche,
le mauvais *ilu* — de son pied approche (6).

Comme aux époques anciennes, pour chasser les démons, on suppose que ᵈMarduk va demander à ᵈEa les moyens à prendre ; mais, dans certains textes, on le dit d'une autre manière : c'est ᵈEa qui mande son divin fils ; par exemple (7) :

ᵈEn-ki, roi de l'*apsû* cria à son fils ᵈAsar-lú-dùg :
« Viens, ô mon fils, ᵈAsar-lú-dùg (8) ! »

(1) CT, xvi, Pl. 2, 71-75.
(2) *Id.*, *ibid.*, Pl. 6, 237.
(3) CT, xvi, 27, 34 et s.
(4) *L. c.*, 1, 23 et s.
(5) CT, xvii, 1, 25-29.
(6) CT, xvii, 9, 1 et s.
(7) ASKT, n° 12, 34-35.
(8) Quelquefois, les expressions sont un peu différentes. Voir Falkenstein, p. 69 et s.

Le thème *Ea-Marduk* se développa ; on y inséra un récit mythologique. Par exemple (1) celui-ci. Les démons se sont rendus au ciel (2), où personne ne peut pénétrer, et, sans qu'on le sache, ils sont allés parmi les étoiles. ^{d}Ea (3), accompagné du dieu du feu ^{d}Gibil, va au ciel (4) afin de se rendre compte du fait de ces démons qu'Anu lui-même ignore. Il découvre le mystère : il sait d'où venaient ces démons et où ils sont maintenant. Il envoie ^{d}Gibil le révéler à ^{d}Marduk — sans nommer ^{d}Ea. C'était la nuit, et ^{d}Marduk était au lit, à Eridu. Au récit de ^{d}Gibil, ^{d}Marduk va trouver son père ^{d}Ea, et celui-ci lui enseigne les rites, à suivre pour chasser les démons (5).

Un autre texte développe ce thème *Ea-Maduk* d'une manière également intéressante (6). Le gouvernement du monde fut réparti entre ^{d}Sin, ^{d}Šamaš, ^{d}Adad et la déesse Ištar. On remarquera tout de suite qu'Anu est évincé. Les démons figurent ici comme des agents d'Anu irrité ; ils attaquent le dieu Lune, Sin, et causent son obscurcissement. On explique ensuite pourquoi ^{d}Šamaš, ^{d}Adad et la déesse Ištar n'ont pas porté secours à ^{d}Sin. Au sujet d'Ištar, on dit qu'elle s'est approchée d'Anu et qu'elle est devenue son épouse.

Cependant ^{d}Enlil ne pouvait pas ne pas remarquer l'obscurcissement de ^{d}Sin. Il députa vers le dieu Ea son ambassadeur ^{d}Nusku. En apprenant l'attaque des démons, ^{d}Ea lui envoya son fils ^{d}Marduk... *La suite du texte a disparu. ^{d}Marduk et ^{d}Ea devaient y figurer comme libérateurs de ^{d}Sin.*

L'exorciste ordonne aux démons et à tous autres êtres nuisibles de ne pas s'approcher du malade :

Tant que du corps de l'homme, fils de son dieu,
tu ne te seras pas éloigné, tu ne seras pas parti,
tu ne prendras pas de nourriture ni ne boiras de l'eau,
à la table du père ^{d}En-lil qui t'a engendré tu ne mettras pas la main,
ni eau de mer, eau douce, eau amère, eau du Tigre
eau de l'Euphrate, eau de source ou eau de canaux ne boiras !
Si tu veux t'envoler au ciel, que tu n'aies pas d'ailes !
Si tu veux demeurer sur terre, que tu n'aies aucune demeure !

(1) CT, XVI, 43, 69 et suiv. Cf. AAGE SCHMIDT, *Entwickel. der Rel.* (1911), p. 94 et s., et CAMPBEL-THOMPSON, *Devils*, I, 188 et s.

(2) *Job*, I, 6 : « il arriva un jour que, les *beney 'Elohym* étant venus se présenter devant Yahweh, Satan vint aussi au milieu d'eux ». Suit le colloque de Yahweh avec Satan. Voir aussi, I, 2-4, 7.

(3) *Rubû asaridu ṣîru* : le prince, chef sublime.

(4) L. 72 et s.

(5) NIES-KEISER, *Bab. Inscr. Coll.*, NIES, n° 28, contient quelques détails différents ou complémentaires.

(6) CT, XVI, 19, 1 et s. Cf. AAGE SCHMIDT, p. 102.

Les prières **šu-il-lá** (1) commencent par un appel au dieu et un énoncé de ses titres : on l'appelle *dieu*, *père*, ou *seigneur miséricordieux*, qu'il s'agisse de Šamaš, de dMarduk, de dNergal, d'dAdad ou de dGula ; ou bien *déesse, mère miséricordieuse*. On appellera Ea *le créateur de toutes choses* ; Maduk, *le créateur des céréales et du chanvre* ; Adad, *celui qui écrase le méchant et le scélérat* ; Ea, Šamaš ou Marduk, *ceux qui opèrent la délivrance*.

Après cela, la louange du dieu. A dNinurta, on dit :

Celui qui a des péchés, dont tu délies (2) les péchés,
celui pour qui son dieu a du ressentiment, auquel tu accordes promptement la [réconciliation (3).

dMarduk est celui

qui saisit la main de qui est tombé
qui délivre le lié, qui rend la vie aux morts (4).

On dit à dŠamaš :

à l'impuissant tu donnes un héritier,
à celui qui est sous les verrous tu ouvres les cieux,
à l'aveugle tu rends la lumière (5).

Vient ensuite la prière. Elle commence par une lamentation qui est quelquefois une expression de pénitence ou d'excuse. AdMarduk :

La colère de mon dieu et des hommes est sur moi (6).
Mon dieu vers un autre endroit a tourné son visage (7).

A dMarduk :

Parmi les hommes autant qu'on peut en nommer,
qui se connaît soi-même :
Qui n'a jamais transgressé, qui n'a jamais forvié ?
La voie du dieu qui la connaît (8) ?

(1) Il y a deux sortes de textes dits **šu-il-lá** ou *de la main levée* : 1° ceux qui consistent principalement dans l'élément conjuratoire, comme si l'on estimait que les actes magiques fussent assez efficaces par eux-mêmes pour n'avoir pas à solliciter les dieux; 2° ceux qui font une large place à la prière et au sacrifice qui l'accompagne (Voir W.-G. Kunstmann, *Bab. Gebetsbeschw.*, 3 et suiv.). Notons ici que, dans certains cas — sinon toujours quand il s'agissait de détourner le mal ou un malheur — on se vêtait d'un habit de pénitence, littér. : *vêtement du pécheur : ṣu-bat bêl arni*. ZA, xl, 237, 3 (il s'agit du roi Asarhaddon lui-même).

(2) *Paṭâru.*

(3) Kunstmann, *l. c.*, 8 et s.

(4) KAR, 23, 20 et s.

(5) King, *Magic*, 6, 106 ; cf. l. 13-16.

(6) *L. c.*, 12, 57.

(7) KB, vi, 2 : 132, 77.

(8) King, *l. c.*, 11, 81.

A ᵈNergal :

> Dommage et perte sont dans ma maison ;
> les paroles non exaucées m'épouvantent (1).

Dans la prière proprement dite, on implore d'abord la bienveillance du dieu. A ᵈEnlil :

> Regarde-moi, mon dieu, accueille mon gémissement (2).

Puis on demande — on demande surtout — la vie, la santé. A ᵈMarduk :

> Par ton ordre auguste, que je vive ! que je me porte bien (3) !

Ou encore :

> De ta bouche que sorte ma vie !
> Sur tes lèvres réside ma santé.
> Devant ta face je veux marcher, être rassasié de vie (4).

A ᵈNusku :

> Devant toi que je marche ! que je sois rassasié de vie (5) !

Très souvent, on exprime le désir d'être assisté par le dieu protecteur. Ainsi dans un **šu-íl-lá** à ᵈMarduk (6) ; et dans un autre à ᵈ En-lil :

> Que mon dieu soit à ma droite !
> Que ma déesse soit à ma gauche !
> Que les dieux protecteurs soient à mes côtés (7) !

Ou bien :

> Qu'un bienveillant *šêdu*, qu'un bienveillant *lamassu* marchent journellement [devant moi (8) !

Puis, l'apaisement du dieu irrité :

> Que ton cœur irrité s'apaise ! que ta sensibilité s'apaise !
> Accorde-moi la bonne santé (9) !

(1) *L. c.*, 27, 13 et s.
(2) KAR, 68, Rs. 6.
(3) King, *l. c.*, 9, 10. A ᵈSib-zi-anna, même demande ; *l. c.*, 50, 26.
(4) KAR, II, 58, 23ᵃ-24. Cf. Ebeling, *Quellen*, I, p. 5. On fait la même demande à ᵈNusku. Voir le texte suivant.
(5) King., *l. c.*, 6, 34. Voir aussi *Mil. bibl.*, t. II, 266, 17 : à ᵈIštar.
(6) King, *l. c.*, 9, 16 et s.
(7) KAR, 68, 5 et s.
(8) *L. c.*, 58, 23, 37.
(9) King, *l. c.*, 21, 68. De même, à ᵈBa-ba$_6$, *Mil. bibl.*, t. II, 264, 87-89; au dieu Ṣalbatanu, 266, 12.

Que le dieu écarte les maux de toutes sortes (1), et particulièrement le péché qui est cause de ces maux ! A dNisaba :

Que mes fautes soient déliées, que mes méfaits soient effacés !
Que mes péchés soient oubliés, que mes transgressions soient effacées (2) !

La conclusion est une formule de remerciement ou bénédiction (3).

Les cérémonies des exorcismes ou incantations

Kuppuru (4) désignait ces cérémonies. Le sens primitif du mot était *frotter* ou *masser*, à cause de l'acte par lequel on guérissait la maladie en frottant ou massant le malade avec certains ingrédients. Le sens du mot fut étendu, et il exprima l'idée de *purifier* ou *libérer* parce qu'il délivrait des démons (5).

Dans le vocabulaire des incantations, on trouve aussi *namburbû*. On n'a pas encore défini d'une manière qui s'impose le sens de ce mot. *Conjuration* (6), pensent les uns ; *rite d'expiation* (7) affirment les autres. On peut dire que les *namburbê* étaient des rites de délivrance employés contre toute espèce de maux, contre ceux surtout qui étaient annoncés par des *omina* ou par des signes insolites ou considérés comme tels : apparitions d'un serpent, de tel ou tel oiseau, pollution, éclipses.

Dans le rituel du *barû* ou Voyant, les *namburbê* étaient des rites d'initiation à la fonction sacrée.

On disait de l'incantation qu'elle était *jetée*, ou bien qu'elle était *récitée* (8). On la *jetait* trois fois ou sept fois sur l'eau, sur l'huile, sur des plantes : ces objets étaient alors *enchantés*, et leur contact suffisait pour *enchanter* et mettre sous l'influence pernicieuse de l'incantation.

Le conjurateur et son assistant entraient en habits rituels (9)

(1) Kunstmann, *Bab. Gebetsbeschw.*, p. 35-37.

(2) *L. c.*, 37. A dNin-urta, presque dans les mêmes termes akkadiens, *Mil. bibl.*, II, 263, 38-39. Autres textes à d'autres dieux, en termes presque identiques, Kunstmann, *l. c.*, p. 37-38.

(3) Voir quelques textes dans leur ensemble, *Mil. bibl.*, t. II, 262-266.

(4) Ou bien *takpirtu*.

(5) On disait aussi *têbillu* et *têlillu*, qui signifient *purification* ou *lustration*.

(6) Meissner, *Supplém.*, 65 et s.

(7) Zimmern, *Beitr. bab. Rel.*, 113.

(8) Strictement : *comptée, manû*.

(9) Ils étaient rouges.

dans la chambre du malade (Pl. 70, fig. 212) (1). Un ou plusieurs encensoirs, un ou plusieurs vases et une torche étaient préparés ; un *ombrellino* était dressé. Un rameau d'une certaine plante était attaché au linteau de la porte. On liait la tête, le cou et les membres du patient avec un fil de laine, et les ministres sacrés passaient deux oiseaux sur sa tête.

D'autres rites suivaient. L'exorciste frappait le malade avec un fouet, afin de chasser les démons, ou bien, dans le même but, touchait seulement ou secouait légèrement sa tête. On le lavait, on l'aspergeait avec une eau qui devait être pure, prise au confluent de deux fleuves ou canaux et bénite par l'exorciste. Elle devait contenir divers minéraux et plantes, du miel, du lait. Puis, on chassait le démon : *Va* ! *va-t'en* ! ou bien : *Que le démon s'en aille* (2) !

Les cérémonies de l'incantation variaient suivant les buts à atteindre. Quand on voulait délivrer les petits enfants, éloigner ou tenir éloignées de leur corps les maladies causées par le terrible démon féminin Lamaštu (3), les formules d'incantation devaient être dites par le conjurateur sur chacun des membres de l'enfant et sur les objets qui devaient servir d'amulettes (4). On disait :

Du corps de cet enfant, fils de son dieu,
éloigne-toi ! va-t-en (5) !

Ailleurs :

Je te conjure,
au cas où dans cette maison tu reviendrais,
sur le siège où je suis assis de ne pas t'asseoir ;
le petit que je porte à mon sein de ne pas porter à ton sein (6).

Il fallait faire avec de l'argile une image du démon et la traiter comme une prisonnière. Pendant trois jours, on la laissait à la tête du lit du malade, puis, on la sortait, on la brisait d'un coup d'épée et on l'ensevelissait. D'autres rites avaient pour but de montrer à Lamaštu le chemin qu'elle devait suivre pour s'en aller (7).

Le malade devait être frotté avec un mélange de peau de cheval, de gras de poisson et de porc, de cendre, de beurre, de terre ramassée à la porte des temples et de plantes et herbes diverses (8).

(1) Frank, *Beschwör. Reliefs*, p. 44.
(2) Schrank, *Sühnriten*, p. 67.
(3) Myhrman, *Die Labartu-Texte*, dans ZA, xvi, 141-200.
(4) *L. c.*, p. 147.
(5) *Id.*, ii, col. i, 27-28.
(6) *L. c.*, 45⁴-48.
(7) *Id.*, 149-150 ; Frank, *Beschw. Reliefs*, 77-79.
(8) Myhrman, *l. c.*, 150.

Pour conjurer le mal de dents, on faisait, avec de la bière, une plante spéciale et de l'huile, un mélange sur lequel on récitait trois fois : *ô ver, que ^{d}Ea te chasse par la force de son poing* ! Les lignes qui précèdent dans le texte nous donnent l'explication de ce rite (1).

Pour chasser d'une maison les démons qui peuvent s'y cacher en divers endroits et y faire des bruits ressemblant à des cris d'animaux divers, on devait placer des statuettes des dieux et déesses Ea, Nusku, Ištar, Latarak, Gula, Nin-urta, Ninḫabur-sildu et Šulšagga dans les diverses parties de la maison, dans la chambre à coucher, sur la fenêtre, sur la porte, etc. On se servait aussi d'autres objets (2).

Quand un malade était possédé du démon-maladie *Zilarruda*, on devait tuer un porc et faire passer dans sa peau le terrible « microbe (3) ».

Magie et sorcellerie

La magie (4) assyro-babylonienne avait un caractère presque exclusivement *sympathique*, c'est-à-dire qu'elle s'appuyait sur le principe que « *le semblable produit le semblable* ». Elle avait pénétré à un tel point la vie religieuse que presque toutes les cérémonies contenaient quelque élément magique, et, en réalité, il n'est pas facile de distinguer entre *magie* et *incantation*. Pourtant, la magie, à cause précisément de son principe fondamental, employait moins de formules que l'incantation, du moins à l'époque assyrienne et néo-babylonienne. En général, elle opérait en vertu de son efficacité spécifique et ne faisait guère intervenir les dieux — ni les démons.

On a fait remarquer qu'en magie la femme est plus puissante que l'homme (5). Le fait est qu'en Assyro--Babylonie, la sorcière occupe une plus large place que le mage ou le sorcier. Quelquefois, la sorcière est appelée *qadištu* (6) et *ištarîtu* (7), c'est-à-dire, par eu-

(1) On la trouvera dans notre t. II, p. 231.

(2) Furlani, *Religione*, t. II, p. 165.

(3) Thompson, *Medical Texts*, n° 87, 2, l. 5 : *ú-pi-ši*. Pour *Zilarruda*, voir ci-dessus : *Démons*, p. 361 et s.

(4) En akkad. : *kišpu* ; en hébr. : *kiššep*=exercer la magie (interdiction de la magie, *Deut.*, xviii, 10. Les mages d'Egypte et Moïse, *Ex.*, vii, 11 ; etc.). On trouve aussi d'autres termes.

(5) On a attribué ce fait à certains caractères anatomico-physiologiques de sa constitution. Voir Fossey, *La Magie*, p. 45.

(6) Tallqvist, *Maqlû*, iii, 44 ; v, 54.

(7) *L. c.*, iii, 45.

phémisme la *sainte*, la *divine*, parce que, dans ces cas du moins, il s'agissait de femmes de mauvaise vie. Quelquefois — souvent peut-être (1) — c'étaient des étrangères, de l'Élam, de Qûta, de Suti, de Lulubi, de Ḫanigalbat, ou des « bohémiennes (2) ».

Voici ce qu'on lit dans une incantation *Maqlû* contre sorcières (3) :

qadištu, sorcière,
ištarîtu qui taris la source de vie,
qui chasses pendant la nuit,
qui approches furtivement des hommes,
qui fatigues le ciel,
qui troubles la terre,
qui lies la bouche des dieux,
qui enchaînes les genoux des déesses,
qui tues les hommes,
qui n'épargnes pas les femmes (4)...

La sorcière rôde dans les rues et sur les places ; elle se faufile partout. Elle se trouve partout chez elle ; les montagnes mêmes ne l'arrêtent pas (5). Elle peut faire toute sorte de mal ; elle sème la discorde entre les hommes, divise les membres d'une même famille (6). Elle n'épargne rien, ni le corps, ni l'âme, ni les vêtements, ni les sentiments (7). Elle prend possession du corps (8) sous la forme de maladies ou de souffrances physiques et morales (9).

Le simple contact de la sorcière, de ce qui lui appartient ou de ce qu'elle a touché, peut rendre ensorcelé (10) et, par conséquent, impur, *tabu*.

Le patient doit donc se purifier, avec de l'eau surtout ou avec du lait et ses dérivés : crème, beurre, etc., et se soumettre à des pratiques diverses dont les rites sont minutieusement fixés.

Talismans et images prophylactiques

Comme moyens préservatifs on employait surtout des amulettes qui étaient comme la répétition automatique ininterrompue de l'acte

(1) Vu la manière de s'exprimer de *Maqlû*, IV, 99-103. De plus, *Maqlû*, II, 191, personne ne connaît ni sa ville, ni sa maison, ni son nom.
(2) *L. c.*, 104.
(3) Cf. *Milieu bibl.*, III, 284-286.
(4) Voir, *l. c.*, 282.
(5) *Maqlû*, VI, 119-120.
(6) *L. c.*, 284-285.
(7) Cf. *Maqlû*, I, 106, 132, 133.
(8) *Maqlû*, È, 170-179.
(9) *Maqlû*, I, 91, 97-109 ; IV, 15 ; V, 75-78.
(10) *Milieu bibl.*, t. II, 285, 99 et s. ; p. 286.

magique. On les portait sur le corps, on les attachait aux portes ou on les plaçait au seuil des maisons. Certaines amulettes étaient de très petites tablettes écrites, d'autres représentaient la *lamaštu* dévêtue, tandis qu'un chien et un porcelet suçaient son lait (1).

Des statuettes prophylactiques représentaient soit des dieux, soit les bons démons, soit la lutte entre les bons et les mauvais démons, mais ceux-ci toujours en mauvaise posture. Autres statuettes apotropaïques ou prophylactiques (2) : homme-poisson, homme barbu à long vêtement tenant en mains sur sa poitrine un vase ou un bâton ; homme nu à queue et pattes de taureau ; serpents ; chiens ; barques pour faciliter le départ et le voyage des démons vers l'Arallû. On en mettait un peu partout, le long des parois des chambres, au pied des murs, sous les parquets, sous les gonds des portes ; parfois, l'on en enfermait plusieurs dans des cassettes faites en brique.

A Aššur, dans des habitations de haute époque, appartenant — toutes peut-être — à des prêtres de service au temple, on a découvert, sous le parquet de certaines chambres, de nombreuses boîtes ou cassettes en briques. Elles contenaient des figurines disposées par paires ou par groupes de sept, représentant des êtres hybrides. Quelquefois, buste, bras et jambes humains, mais à tête d'aigle et à grandes ailes (Pl. 71, fig. 213), le bec et les yeux exprimant la férocité, les mains tenant une baguette d'une manière affectée (3) ; ou bien, homme-taureau aux yeux enfoncés, nez petit, longue barbe, coiffé d'une tiare ou bonnet orné d'une paire de cornes et renant, de sa main droite, une petite baguette. D'autres sont des êtres humains (Pl. 71, fig. 215-216) tenant, soit une sorte de baguette, soit d'une main une pomme de conifère et de l'autre un petit seau — cette image est une sorte de réduction des grandes plaques qui ornaient les palais de Nimrud et de Ḫorsabad ; d'autres (Pl. 71, fig. 214) sont placés à côté d'une tige élancée surmontée d'une sorte de pointe de lance trop large ; d'autres enfin ont la tête et le dos couverts d'une peau de poisson (4). Toutes ces figurines minuscules représentent des déités apotropaïques, gardiennes des palais (de ceux (5) de Tiglat-pileser III par exemple et de

(1) Voir, plus haut : Démons, p. 361 et s. (Pl. 67, fig. 201).

(2) Voir, dans Ebert, *Reallexik. Vorgesch.*, t. VIII, 195-216, l'étude de Eck. Unger, *Mischwesen.*

(3) Ces figurines-là sont toujours au nombre de sept.

(4) Ces figurines ne représentent, ni Dagan comme on le croyait autrefois, ni un mortel revêtu d'ornements sacerdotaux, Voir p. 370. Notre fig. 318 est une empreinte de sceau. L'illustr. vraie a été oubliée.

(5) Récit de la découverte de George Smith, dans van Buren, *l. c.*, 49. Bonne bibliographie, en note.

Salmanasar III), et d'autres demeures (1), tenant un des deux poteaux qui flanquaient la porte de la hutte de roseaux primitive (2).

Au IXe siècle, Salmanasar III voulant reconstruire, à Aššur, le temple d'Anu et ^{d}Adad qui était en ruines dut le raser jusqu'au sol. Afin de le protéger à l'avenir, il plaça, en divers endroits des fondations, des objets auxquels on attribuait de grands pouvoirs surnaturels ; c'étaient, invariablement, une hache en bronze et une épée en cuivre purement symboliques (3).

Aux portes des villes, des palais et des temples, les Assyriens plaçaient des statues colossales — *šêdu* et *lamassu* — à tête humaine et à corps de taureau.

Ajoutons ici que pour faire du mal à une personne, on la représentait symboliquement par un objet quelconque : fruit, légume, peau de bête, dessin ou image de la personne. Les coups dont on frappait ces objets atteignaient, par *sympathie*, la personne honnie (4).

La Morale

Les articles de loi qui fixent le statut de la famille permettent de juger un des aspects fondamentaux de la moralité d'un peuple. Or, voici, sur ce point, le résumé d'un recueil de lois assyriennes (5) qui remonte au XIVe ou au XIIIe siècle avant notre ère.

Le mariage est précédé de fiançailles. En principe (6), le mariage exige la rédaction d'un écrit qui détermine les obligations de la femme. La cohabitation tient lieu d'écrit pour la *veuve* qui demeure deux ans dans la maison de son mari (7).

La femme mariée peut rester chez son père où elle recevra son

(1) EBELING, dans AOF, V (1929), 218-219 ; VAN BUREN, *Fondation Figurines*, 43-45.

(2) ANDRAE, *Gotteshaus*, p. 56.

(3) Ils étaient de trop petites dimensions pour avoir jamais été en usage. VAN BUREN, *l. c.*, p. 48. Pour d'autres faits, voir tout son chap. IX.

(4) Voir FOSSEY, *Magie*, *passim*.

(5) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 219-231. Ajouter à la bibliogr. : H. EHELOLF-P. KOSCHAKER, *Ein altassyr. Rechtsbuch* (1922), trad. par le premier, avec commentaire juridique par K. ; P. KOSCHAKER, *Quellenkrit. Untersuchungen zu d. altass. Gesetzen* (1921) ; P. CRUVEILHIER, *Recueil de Lois assyr.* ; trad., étude, dans *Muséon*, 1925 et s. — La tablette principale paraît être l'œuvre, non pas d'un législateur, mais d'un juriste qui a voulu grouper les lois qui ont pour objet les femmes, ou l'application aux femmes de lois générales. Le rédacteur aurait donc exécuté une sorte de Miroir du Droit pour les femmes, surtout pour les femmes mariées. Telle est la conclusion générale de KOSCHAKER; *Quellenkrit.*, 82.

(6) Au XXe siècle, en Babylonie, le contrat *écrit* était *nécessaire*. *Code* de Ḫammurapi, art. 128.

(7) § 35.

mari. Dans ce cas, celui-ci peut lui faire une donation ; si elle l'accepte, elle devient responsable des dettes du mari. Si elle habite la maison conjugale, les biens que son père lui a donnés pour subvenir aux charges du mariage sont garantis à ses fils ; les frères du mari n'y ont pas droit.

Si le mari part en campagne, il est *toujours* obligé de pourvoir à l'entretien de sa femme (1).

La loi impose à la femme le devoir de la fidélité (2). En plusieurs cas, la prévention est en faveur de la femme (3).

Le viol d'une femme mariée est puni de mort (4).

La femme qui habite la maison conjugale y reste à la mort du mari. Ses fils doivent pourvoir à son entretien.

Si une veuve amène chez son nouveau mari un fils du premier lit, cet enfant est traité comme un étranger, à moins qu'il ne soit adopté (5).

L'avortement provoqué par les coups portés sur la femme d'autrui est puni de « 50 coups de bâton, d'un mois de corvée royale et d'une amende de 2 talents de plomb (6). » (S'il s'agit d'une prostituée, on donne autant de coups qu'elle en a reçus (7). Si l'avortement suit de près (8) la conception, il ne paiera que deux talents de plomb).

La loi du *lévirat* assyrien, de même que celle des Ḫittites, n'impose pas comme condition ou motif l'absence d'enfant issu du mariage. La veuve *doit* épouser son beau-frère. Celui-ci est tenu, *même s'il est fiancé à la mort de son frère*, d'épouser la veuve ; *mais ses fiançailles ne sont pas rompues*. Le père du fiancé peut exiger le mariage : son fils aura deux femmes et *la fiancée ne sera que la seconde*, alors qu'elle pensait être la première.

En cas de décès, ou de disparition de son futur, *la fiancée est obligée d'épouser un frère du fiancé* qui ait au moins dix ans (9). *A défaut de frère, elle épousera le père du fiancé.* S'il est lui-même décédé, elle épousera le fils de son ex-futur, s'il y en a un d'au moins dix ans ; sinon, le père de la fiancée recouvre le droit de la marier à son gré, après avoir rendu l'équivalent de ce qu'il a reçu (10).

(1) Voir *Milieu bibl.*, t. III, 227-249, les §§ 37 et 46.
(2) §§ 12 et 13.
(3) Voir §§ 15-19. Voir aussi 22-23, *l. c.*, p. 226.
(4) §§ 56-57.
(5) § 29.
(6) § 51.
(7) § 53.
(8) Sens *probable*. Voir des précisions dans CRUVEIL., I, *in* §. 52.
(9) § 44.
(10) § 44. Dans EBEL.-KOSCH, *Ein alt-assyr.*, § 43.

Le voile des femmes. — Les femmes mariées doivent être voilées, quand elles circulent sur la voie publique. C'est *un signe de la propriété du mari.* La hiérodule, la femme de second rang accompagnant l'épouse légitime doivent être voilées (1).

On le voit, dans la société assyrienne, comme dans le monde babylonien du XXe siècle avant notre ère, la femme n'était pas la chose du mari absolument livrée à ses caprices et à son plaisir. La loi lui reconnaissait des droits et la protégeait.

Les esclaves. — Il importe de remarquer que les esclaves, également, ne sont pas de simples instruments aux mains de leurs maîtres, ni même un « vil bétail » — du moins ils ne le sont pas toujours. Sur ce point, ce sont des contrats en bonne et due forme qui nous renseignent. Ils attestent que les esclaves ont le *droit de posséder* et de *traiter juridiquement d'affaires.* Et, effectivement, des esclaves possèdent des jardins (2) ou d'autres fonds de terre (3). Ils peuvent même posséder des esclaves (4). Ils ont le droit d'aliéner (5). Ils ont leur sceau personnel (6).

L'esclave a le droit de contracter légalement mariage (7) et de fonder un foyer. Et une cinquantaine de contrats, au moins, attestent que ces familles étaient respectées, en ce sens qu'en cas d'aliénation, on ne séparait pas les membres d'une même famille (8). Par exemple, U. achète Kandalânu, ses trois fils, sa femme, ses deux filles, son frère et ses trois fils (9).

Le Droit connaît des esclaves agricoles qui résident dans des fermes. Ils sont attachés à la glèbe et paient une taxe foncière. Pour le reste, ils sont quasiment libres (10).

Comme les esclaves des villes, ils peuvent faire des affaires et acquérir ainsi le moyen de s'affranchir (11).

Des idées morales sont mêlées aux rites d'incantation. On les rappelle et on se les rappelle surtout quand il s'agit d'être délivré du mal qui ne peut être, pense-t-on, que l'effet de péchés commis.

(1) EHELOLF, § 40-41 ; SCHEIL, 41-42 ; cf. *Milieu*, t. II, 228-229.
(2) KOHLER-UNGNAD, *Assyr. Rechtsurkunden*, n° 52.
(3) *L. c.*, n° 54.
(4) *L. c.*, n° 53.
(5) *L. c.*, n°s 52 et 53.
(6) *L. c.*, n°s 51 et 52.
(7) On cite même le cas d'un esclave possédant légalement deux femmes. *L. c.*, n° 54.
(8) *L. c.*, n° 59.
(9) *L. c.*, n° 60 ; voir aussi 61, 64, 123, 202, 455.
(10) Voir, *l. c.*, n°s 96, 99, 152.
(11) C.-H.-W. JOHNS, *Assyr. Doomsday Book*, p. 24-25. Voir, *ibid.*, les n°s 1, I, 9; 2, II, 20.

On réprouve ceux qui troublent la paix familiale entre père et fils, mère et fille, frères, belle-mère et belle-fille, et aussi entre amis (1). On doit pratiquer la justice à l'égard de tous, des petits comme des grands. On dit au dieu Marduk :

> Tu redresses celui qui est sans force,
> tu diriges le faible.
> O ᵈMarduk, à celui qui est tombé tu accordes le pardon (2).

C'est violer la justice que de se servir de balances fausses, d'argent faux ; de déplacer les bornes des champs, de séduire la femme de son prochain, de verser le sang. On a conscience de mal faire quand on ne tient pas ses promesses, quand on s'élève contre son supérieur, quand on enseigne des choses ténébreuses (3).

Sargon se flatte, devant ᵈŠamaš, de parler avec bonté et sincérité, de punir le méchant (4).

La conscience assyro-babylonienne réprouve la magie et la sorcellerie (5).

La justice est un des devoirs essentiels. On se plaît à la célébrer dans les dieux. Celui qui en est la source et le protecteur est toujours ᵈŠamaš ; mais dans l'**é-kur-sag-kur-kur-ra**, on honore plusieurs déités de la justice et de l'équité, en même temps que les dieux des sorts (6).

On dit à ᵈSin : « *Tu rends un jugement d'équité et de justice* (7) » ; à ᵈMarduk :« *Tu crées le droit pour l'orphelin et pour la veuve* (8) » ; à ᵈNabû : « *Tu juges équitablement le faible et l'opprimé* (9) » ; à ᵈNinurta : « *Tu juges les hommes selon l'équité* (10) » ; et encore :

> Tu fais son droit à qui a subi l'injustice, à la veuve et à l'orphelin,
> tu prends la main du faible, tu soutiens celui qui n'est pas fort.
> Celui qui est descendu dans l'Arallû, tu ramènes son corps (11).

(1) Voir *Šurpu*, II, 20 et s., dans *Milieu*, t. II, 284.
(2) ZA, IV, 36 et s. Col. III, 14-16.
(3) Voir *Milieu*, *l. c.*, 284-285, l'ensemble du texte.
(4) *L. c.*, 297.
(5) *L. c.*, 285, l. 29.
(6) KAV, 42, I, 34 et s., et parallèles : KAV, 43, 15 et s. ; III, R, 66, v, 1. Voir TALLQVIST, *Ass. Gott.*, 68 69 ; 71.
(7) KM, 6, 45.
(8) *L. c.*, 12, 37.
(9) KING, *Magic*, 22, 50.
(10) *L. c.*, K, *Magic*, 2, 19; littér. : tu juges le jugement des hommes, *ta-da-an di-in te-ni-še-e-ti.*
(11) *L. c.*, 2, 20-22. Cf. *Milieu bibl.*, t. II, 262 (y corriger la trad. de la l. 20). Voir aussi, 264, 74.

Voici ce qu'un moraliste fait dire au héros du Déluge, Ut-napištim, s'adressant à ses enfants

Réservée soit ta bouche ! retenues les lèvres !
Comme la richesse des hommes que tes paroles soient rares !...
A ton ennemi ne fais pas de mal,
à celui qui te fait du mal fais du bien !...

Donne des aliments à manger, du vin à boire.
Cherche la vérité ; soigne et honore (les parents) !
car son dieu est content d'un tel homme ;
il plaît à ᵈŠamaš, et il lui rend du bien...

N'épouse pas une prostituée : ses hommes sont légion !
Une servante d'Ištar vouée à la divinité...
de ton malheur ne te relève pas ;
dans ta querelle, de dépit elle se tournera contre toi...

Ne calomnie pas ! Parle de ce qui est bon !
Ne dis pas le mal, dis le bien !
Qui calomnie, qui parle de ce qui est mal,
ᵈŠamaš pour l'en punir demandera sa tête...

Chaque jour, rends hommage à ton dieu
par le sacrifice, la prière et l'encens convenable !
Envers ton dieu, que ton cœur soit bien disposé,
c'est cela qui touche le dieu.

Prière, supplication et prosternement
tu dois lui donner chaque jour.
Alors, ta puissance se fortifiera,
et avec le dieu tu seras conduit tout droit à la surabondance.

Pour ton instruction regarde la tablette.
La crainte du dieu engendre le bien-être,
le sacrifice prolonge la vie
et la prière délie les péchés ... (1)

On peut dire sans paradoxe que c'est là une belle morale, surtout si on la dépouille du polythéisme qu'elle implique. Mais il y avait loin (2) des préceptes du législateur et du moraliste à la pratique courante — comme en tout pays d'ailleurs. — C'est que le scepticisme dont témoigne, dès l'époque assyrienne, tel dialogue pessimiste (3) qu'un anonyme met sur les lèvres d'un maître et de son

(1) KAR, n° 27. Trad. dans Meissner, *Bab. und Ass.*, t. II, 421-422.

(2) *So finden wir also hier auf dem Gebiete der Moral einen bedeutenden Unterschied zwischen den ethischen Forderungen der Philosophen und der praxis des täglichen Lebens. L. c.*, 438. Le mot *Philosophen* paraîtra un peu fort ; mais l'auteur s'en est expliqué, p. 419. Il faut l'entendre en un sens large.

(3) KAR, n° 96 ; Reisn., SBH, n° 6, trad. Meissner, *l. c.*, 433-434.

esclave, et même l'incroyance (1), conduisaient naturellement à s'affranchir de la morale, aussi peut-on constater que l'homicide, le vol, les vices contre nature étaient pratiqués, non seulement par le vulgaire, mais aussi par les gens de toutes les classes, fonctionnaires ou autres (2).

Une sorte de calendrier (3) — d'origine « babylonienne » sans doute, et remontant peut-être à l'époque de Ḫammurapi — indiquait aux Assyriens ce qui était défendu à certains jours. Par exemple, au cours du mois de Nisan, le 1er, le 7, le 9, le 14, le 19, le 21, le 28, le 29, le 30, il est interdit aux Voyants de « prophétiser » et aux médecins d'exercer leur profession ; certains aliments, le poisson, par exemple, sont prohibés le 1er, le 2, le 3 ; le 3, le 28, le 29, on ne doit pas sortir ; le 18, la chasse et la pêche sont défendues.

2. Canaan et pays voisins

Les populations de Canaan et des pays voisins doivent, à plusieurs reprises subir le choc des armées assyriennes et payer tribut — sous Teglath-phalasar Ier, par exemple, et sous Aššur-naṣir-apal. — Bientôt ces contrées vont devenir une sorte de champ clos sur lequel Assyriens et Egyptiens se disputeront l'hégémonie, contrariés, plus d'une fois, par les Araméens de Damas, par Juda, par Israël.

Le Panthéon

dEl

Le dieu solaire phénicien El (4) est honoré à Sendjirli, au VIIIe siècle, comme l'attestent les inscriptions de Hadad (5) et de Panammu (6). Là, il suit *Rkb-'El* qui est, très probablement, le *Cocher du soleil*, de même que, chez les Akkadiens, dBu-ne-ne était le *râkib narkabtu* (7) de dŠamaš.

(1) *L. c.*
(2) Meissn., *l. c.*, 435.
(3) Textes, dans Langdon, *Menologies*, 73-83.
(4) Autre nom du dieu Šamaš. Cf. Dussaud, dans RHR, CIV (1931), 359.
(5) L. 2-3 ; 11.
(6) L. 22.
(7) Cocher du char du soleil. Le texte est de Nabonide, VR, 65, 33-34 ; trad. de Langdon, dans *Neubab. Assyr.*, 261. Il dit que dBu-ne-ne conduit le char sur lequel est assis dŠamaš, et qu'il attelle les chevaux.

Dans l'inscription de Séfîré (1), un traité est ratifié devant une série de dieux, entre autres 'El (2).

Au VIIIe siècle, l'inscription araméenne de Panammu nomme *Šamaš*, le Soleil, parmi les dieux qu'il honore et qui l'assistent (3).

En Palestine, les rois de Juda avaient dédié au soleil des chevaux et des chars et les avaient placés à l'entrée du temple de Jahweh. Le roi Josias les brûla (4).

Beth-'El

On trouve pour la première fois Beth-'El, au VIIIe siècle, sous la forme *^dBa-a-ti-ilâni* (5), dans un texte d'Asarhaddon (6) : « *Que* ^dBa-a-ti-ilâni (7) (et d'autres) *aux griffes du lion* (vous livrent) ! » Il s'agit bien, ici, d'un dieu ou du moins d'un « nom » divin plus ou moins personnifié, car il suit le babylonien ^dVII, et il est suivi d'un nom qui est peut-être ^dQa-ti-ba, puis des dieux du ciel et de la terre, et d'autres encore. Et ce dieu est bien Beth-'El ; le pluriel *ilâni* ne crée aucune difficulté, car, à cette époque, on écrivait le mot *'el*, « dieu », indifféremment au singulier ou au pluriel (8).

Au VIIIe siècle, sur la stèle de Séfîré (9), aux environs d'Alep, un individu portait ce nom — nom théophore abrégé — Beth-'El, écrit comme en hébreu *Byth-'El*.

Yahw

Au VIIIe siècle, sous Sargon, on rencontre *Yahw* précédé du déterminatif divin, dans le nom théophore du roi de Hama, *^dYa-w-bi-'-di* (10)

(1) Ronzevalle, *Textes et études...* 2, II, dans *Mélanges de l'Univ. Beyrouth*, XV 7.

(2) *Ibid.*, *fac-simile*, 1, l. 11.

(3) *Milieu bibl.*, II, 430.

(4) II *Reg.*, XXIII, 11.

(5) Ce dernier mot est écrit idéographiquement avec le signe du pluriel. Or, à cette époque, le pluriel le plus fréquent de *ilu* était, non pas *ilê*, mais *ilâni*. Voir, par ex., Ungnad, *Gram.*², (1926), § 21, *d* ; cf. *b*.

(6) Edité par Langdon, RA, XXVI (1929), 190-191. Sur les trad. antérieures, voir, *ibid.*, 189. Voir aussi Scheil, *Le prisme* S *d'Asarhaddon*, p. 37-38 ; Weidner, dans AOF, VIII (1932), 29-34.

(7) A l'époque perse, sous Artaxerxès, on trouvera le singulier dans ce nom propre, *^dBît-ili-nûri* : « ^dBît-il-est-ma-lumière ». BE, IX, n° 75, 6.

(8) Par ex., CT, XVIII, 38 : 36-38 (*pi-i*) *i-li* (« à la bouche) *du dieu* » correspond au pluriel sumérien *dieux*, **dingir-ri-e-ne** ; CT, XVII, 39, 66-67, à **é-dinger-ri-e-ne** « la maison des dieux » correspond l'akkadien *bit-i-li* « la maison du dieu ». Par contre, au singulier **lú-dingir-nu-tuk-ra** « à l'homme sans *dieu*, correspond le pluriel *lá beli ilâni*.

(9) Citée plus haut ; *Fac simile*, n° 2, l. 15.

(10) Références cunéiformes dans KAT³, 465, n. 6.

formé de la même manière que *Adad-bi-'-di* (1) et *Atar-bi-'-di* (2). Et notons (3) les variantes *I-lu-bi-'-di*, *I-lu-u-bi-'-di*, désignant le même ᵈYa-u-bi-'-di, de même que, dans la Bible, *Yhw-yqym* et *'El-yqym* désignent le même roi de Juda.

Le dieu Lune

Le culte du dieu Lune avait été porté d'Ur (4) à Ḫarran où il eut un grand temple (5). Ce fut de là qu'il passa dans la Syrie du Nord, avec sa divine épouse ᵈNingal et leur fils Nusku, dieu du feu.

A Sendjirli, en 727 au plus tard, sur un bas-relief de son nouveau palais, entre sa tête royale et celle d'un eunuque, Bar-Rekub, serviteur de Tiglat-Pileser, avait fait représenter le croissant de la lune, symbole du dieu, et graver ces mots : *mon seigneur est le ba'al de Ḫarran* : מראי בעל חרן (6).

Au siècle suivant, à Nêrab, petit village au sud-est d'Alep, le dieu était honoré sous le nom de Sahar et, sans doute, aussi sous le nom de *Šêr* (7) ; et sa parèdre Ningal sous le nom de Nhr (8).

On connaît le nom de deux prêtres du dieu : Sin-zir-ban (9) et Agbạr (10).

C'est de Syrie sans doute que le nom de la déesse Nin-gal passa dans le Delta, à Péluse (11).

Hadad

Au VIIIᵉ siècle, sur l'inscription araméenne de Sendjirli, Hadad figure en tête des dieux ; son nom est suivi de ceux de 'El, Ršph-'El, Rkb-'El et Šamaš (12). Dans l'imprécation de l'inscription de Panammu

(1) JOHNS, *Assyr. Doomsday Book*, n° 6, VII, 6, et, probablement, n° 8, I, 4.
(2) *L. c.*, n° 11, II, 9.
(3) Avec KAT_3, 466.
(4) Les Proto-sumériens, nous l'avons vu, rendirent un culte au dieu Lune ou au dieu de la Lune, sous le nom de ᵈEn-zu : *Seigneur-du-savoir*, et de ŠEŠ-KI . *Frère* ou *Protecteur-du-sol*, de la *terre* ou du *pays*. Il était le dieu principal de la ville d'Ur, d'où, d'après la tradition biblique, sortit le Patriarche Abraham.
(5) Voir STRECK, *Assur-banipal*, t. II, p. 170, n. 1.
(6) COOKE, n° 63, p. 182.
(7) Textes de Nêrab édités par DHORME, dans RA, XXV, 53-82, p. 71 ; nᵒˢ 8 et 9 (Sêr) ; voir p. 54, ainsi que J. LEWY dans RHR, CX, 44. Au lieu de *Šér*, *Še-e-ri*, on a la var. : *Sin-ir*. RA, *l. c.*, 59, n° 4.
(8) COOKE, n° 64, 9.
(9) *L. c.*, l. 1.
(10) *L. c.*, n° 65, 1.
(11) Cf. COOK, *Rel. Anc. Palest.*, 120.
(12) L. 2-3. *Milieu bibl.*, t. II, 430 et s.

son nom est suivi de ceux de 'El et de Rkb-'El (1). Ce roi reconnaît que c'est Hadad qui lui a donné le sceptre (2) et la grandeur (3). Il lui érige une statue (4). Il souhaite qu'on fasse des sacrifices à ce dieu et qu'on nomme le nom du roi, après sa mort, afin « que mange l'âme de Panammu avec Hadad (5). »

Des rois de Damas portent son nom, tels Ben-Adad, Adad-ezer. Au VIIe siècle, un fidèle lui dédie un sceau (6).

D'après les textes bibliques (7), les Araméens le nommaient Rimmôn. C'est dans son temple que Naaman adorait (8). On admet aujourd'hui que le grand temple de Ba'albeck était dédié à Adad (9).

Rešeph. — L'inscription araméenne de Šendjirli à Hadad cite Rešeph entre 'El et Rkb-'El, nous venons de le dire ; mais, un peu plus loin (10), le roi affirme que Ršph l'assiste spécialement. (Au livre des *Chroniques* (11) un *Ršp* figurera parmi les *beney* Ephraïm, et un *Psaume* (12) emploiera ce mot pour signifier les coups de la foudre de Yahweh (13).

^d*Ašyma*

Ašyma (14) était une déesse de Hama, sur l'Oronte. Elle pénétra à Samarie (15) avec les déportés implantés dans la ville en 722. Cette 'Ašyma' araméenne était-elle une déesse de la destinée (16) ?

(1) L. 22.
(2) Sendjirli, *Hadad*, l. 8.
(3) L. 16.
(4) L. 14.
(5) L. 21-22.
(6) COOKE, n° 150, sceau 2.
(7) Mais la vocalisation primitive devait être *Rammân*. Voir DUSSAUD, dans *Syria*, III (1922), 220, n. 1, au sujet de Ṭâb-Rimmôn de I, *Reg.* XV 18 ; et, précisément, un manuscrit des LXX du Xe siècle (*Codex Parisinus*, n° 8) a cette lecture Ραμμαν.
(8) II *Reg.* V 18. Dans *Zacharie*, XII, 11, les deux noms Adad et Rimmôn sont unis : *Adad-Rimmôn*. Dans le texte cité des *Rois*, où il s'agit du dieu, le TM écrit רמן, le plus souvent, le texte est orthographié רִמּוֹן.
(9) *Syria*, X (1929), 120.
(10) L. 3^b.
(11) VII, 25.
(12) *Ps.* LXXVIII, 48.
(13) Notons ici ^d*Ba-al-sa-me-me*, dans un traité entre Asarhaddon et Ba'al de Tyr, col. I, 10 ; WINCKLER, *Altor. Forsch.*, II, 12 ; cf. KAT³, 357 ; AOF, VIII, 32, 10 ; RA, XXVI, 190. Et *Ba'al-Sapuna*, *ibid.* ; RA, *l. c.*, 191, Rev. 10.
(14) Voir, à l'*époque perse* (Eléphantine, p. 455).
(15) II, *Reg.* XVII 28-32.
(16) D'après l'étymologie (*šamtu*, en akkad., précédé de l'*aleph* prosthétique comme dans '*Abst* pour *Bst*, déesse égyptienne, dans le nom théophore *Abd-'Abst* dans les inscriptions phéniciennes 1° de Citium, du IVe s. av. J.-C., l. 6 (COOKE, n° 20, B), 2° du Pirée, de la même époque (*l. c.*, n° 31 *d*). Voir aussi, *ibid.*, inscr. *a*, de la même époque). Au temps des

Ištar, Astarté

Au commencement du XIIIe siècle, dans le traité entre Ḫattušil et Ramsès II, on invoque, parmi les divinités, *'s(n)tart* des Ḫittites (1), et, dans les textes ḫittites, on écrit ^dAš-tar (2).

Au IXe siècle, le roi de Moab, Mésa, dit : la ville Nebo « j'avais fait *ḫerem* à Aštar-Kamoš (3). » Bien que Aštar, comme l'Ištar akkadienne, n'ait pas la désinence féminine, on ne saurait douter qu'elle ne soit la parèdre du dieu Kamoš.

Les Araméens connurent la déesse sous le nom de 'Atar (4), dont il ne reste d'ailleurs guère de traces que dans 'Atar-'Atéh (5). Mais, malgré les apparences, 'Atéh n'est pas un dieu, car sur les monnaies d'Hiérapolis, la déesse de la ville est dénommée indistinctement 'Atéh, ou 'Atar-'Atéh, et le dieu parèdre bien connu était Hadad. L'association de 'Atar et de 'Atéh doit être le résultat du syncrétisme fondé sur la similitude, sinon sur l'identité de nature de ces deux déesses (6).

Au VIIe siècle, dans le traité entre Asarhaddon et Ba'al (7), roi de Tyr, on lit cette imprécation : « *Que ^dIš-tar-tu, dans une lutte terrible* [brise vos arcs !] Il s'agit bien ici, sans doute, de l'Astarté ouest-sémitique (8).

A la même époque (9), dans la région du Hauran, semble-t-il,

Perses, on trouvera, dans la colonie judéo-araméenne d'Eléphantine, *Ašam*-Bethel. Mais on ne peut rien conclure avec certitude. La graphie du nom cité ci-dessous, n. 5, se concilie difficilement avec la dérivation (*šdmlu* pour *šêmlu*) de *šêmu*, et le rapprochement de *Ašam*-Bethel peut être illusoire. Voir, p. 455. LIDZBARSKI (*Ephemeris*, t. III, 1915, p. 260) ramène à אשם le nom de *Ešmum* et le rapproche de 'Ašyma' ; mais il ne dit rien de sa nature.

(1) *Journal of égypt. archeol.*, VI (1920), étude du texte par LANGDON et ALAN, H. GARDINER, p. 194-196.

(2) *Keilschr. T. Bog.*, I, n° 7, 45.

(3) *Inscript.* voir *Milieu bibl.*, t. II, 419.

(4) עתר, pour עתתר, dérive de עשתר.

(5) On écrit, vulgairement, *Atargathis*. II *Mac.*, XII, 26, parle de l'Ἀταργατεῖον ou temple d'Atargathis. Gathis, avec la désinence grecque, est pour עתה, comme Γάζα, Gaza, est pour עַזָּה. Cf. *Milieu*, II, 432, n° 4.

(6) Il résulte de là qu'Atargathis ne saurait être un dieu poisson. Sur la question Atar-Ateh, voir R. DUSSAUD, *Notes de Mythologie syrienne* (1905), p. 84 et suiv. ; *Syria*, III (1922), 220 et suiv.

(7) L. 18. Le nom de la déesse se voit aussi à la l. 2 : ^dIs-tar-[tu ?].

(8) Pour référ., voir, ci-dessus, n. à Beth-El, p. 408. — Notons, ici, dans les imprécations qui terminent ce même traité, le nom du dieu *Ešmun*, avec cette graphie, l. 14 : ^d*Ya-su-mu-nu*, et celui de ^d*Qaliba* qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. LANGDON estime, RA, *l. c.* qu'on pourrait lire autrement.

(9) Aššurbanipal, *Annales*, VIII, 107-113, 124-IX, 8.

la même déité était honorée sous le nom de *Atar-samayn* par une tribu (1) qui était peut-être ismaélite (2).

CULTE

L'autel.

On découvrit à *Tell-Ta'annak* un autel ou brûle-parfums remontant à la période israélite du IXe au VIIIe siècle (Pl. 72 : 217-218. Trois hybrides, sortes de *kerubs* ou de sphinx à tête humaine et corps d'animal ailé, superposés, sont supposés *passants* vers le devant de l'autel. A droite et à gauche, deux lions serrent chacun dans ses griffes la tête de l'hybride situé au-dessous. A l'angle droit supérieur, une volute est roulée en corne de bélier ; celle de l'angle gauche est cassée. Le monument est creux. Des ouvertures sont ménagées en vue de faciliter la ventilation (3).

Autres Objets sacrés

1. *Colonnes* et *piliers* ou HAMMANYM. Les colonnes à envisager ici sont « toujours d'une hauteur très considérable et situées à l'une des entrées d'un édifice religieux. » Les piliers sont moins élevés et en relation plus étroite avec l'autel (4). »

Les colonnes à signaler sont celles de 60 m. de haut environ, d'après l'auteur du *De dea syria*, qui étaient placées aux propylées du temple d'Hiérapolis (5).

Ces grandes colonnes rappellent les obélisques qui, en Egypte, étaient placés par deux devant une des entrées des temples. La *forme* des obélisques est indigène, mais il est difficile de savoir si l'*usage* est d'origine égyptienne ou phénicienne.

D'après HÉRODOTE (6), à l'intérieur du hiéron de Tyr, parmi les *ex-voto*, se trouvaient deux *piliers*, l'un en or et l'autre en émeraude.

(1) *A'lu* ; cf. l. 124 : *a'lu*= אהל. Et voir HALÉVY, *Inscr. Ṣafa*, n° 149 : אהל עתתר.

(2) *Annal.*, *l. c.*, 111 *I-sa-am-me-'*=ישמע, à rapprocher de משמע, 5e fils d'Ismaël, DELITZSCH, *Paradies*, 298.

(3) Description d'après VINCENT, *Canaan*, 181-183 ; voir aussi GRESSMANN, *Altor. Bilder*$_2$ 114-115.

(4) Définitions de LAGRANGE, dans ERS², 211.

(5) On peut rattacher à cette catégorie les deux colonnes du temple de Jérusalem qui se trouvaient à l'entrée du sanctuaire. Cf. ERS², 211.

(6) HÉR., II, 44.

Strabon (1) rapporte qu'il y avait, à Gadès, des piliers en bronze de huit coudées. On peut admettre que ceux-ci étaient commémoratifs et les autres votifs.

Au mont Lycée, dans un sanctuaire d'origine phénicienne, deux piliers étaient devant l'autel, dans la direction du soleil levant ; ils portaient des aigles gravés et dorés. (On sait que l'aigle était le symbole du dieu Soleil.)

Ces piliers peuvent être rapprochés des *ḫammanym* des cultes cananéens. Tous les textes bibliques les mettent en relation, soit avec les *bamôth* (2), soit avec les autels (3), soit avec les *ašêrim* (4), *au-dessus* de l'autel (5). Raschi expliquait le mot par *colonne du Soleil*. Or, une inscription de Palmyre — de l'an 87 après Jésus-Christ, il est vrai — nous a appris qu'un dévot avait offert au dieu Soleil un *ḫamna* חמנא et un autel (6).

La pratique de consacrer une pierre à la divinité solaire est attestée chez les Himyarites (7).

2. *Stèles.* — La stèle a une surface plane et une épaisseur moindre que sa largeur, comme si son but était principalement de ménager un espace pour l'ornementation et pour l'écriture (8). La plus importante (9), au ixe siècle, est celle de Moab, sur laquelle le roi Mesa raconte que, sur l'ordre de son dieu Kamoš, il entra en campagne contre Israël et le battit.

Le mot employé dans les inscriptions pour désigner la stèle est formé avec la racine *nṣb* ; mais dans les inscriptions araméennes de Panammu (10) et de Bar-Rekub (11), son fils, le mot *nṣb* désigne une *statue*.

(1) Strab., III, v, 5.
(2) *Lev.*, xxvi, 30 ; II, *Chron.*, xiv, 4.
(3) *Ez.*, vi, 4, 6 ; II, *Chron.*, xxxiv, 4.
(4) *Isa.*, xvii, 8 ; xxxvii, 9 ; II, *Chron.*, xxxiv, 4.
(5) II, *Chron.*, xxxiv, 4.
(6) Cooke, n° 136.
(7) CIS, iv, 238. Pour l'Egypte, voir p. 77 et s.
(8) Définition presque textuelle de Lagrange dans ERS², 197, n. 1.
(9) En Assyro-Babylonie, les stèles sont très nombreuses. Rappelons ici seulement celles qu'on dressait à l'époque cassite, bornes ou titres de propriété, nommés *kudurru*, sur lesquels sont représentés les symboles des dieux et les stèles commémoratives, qui ont généralement pour objet des constructions de temples ou des victoires. Parmi les cippes ou pierres dont la forme ressemble à celle du pilier citons le fameux obélisque d'albâtre noir de Salmanasar iii, au ixe siècle, qui mentionne entre autres choses la défaite de « Jéhu, fils d'Omri », et un autre obélisque en basalte noir du même roi (*British Mus.*, *Guide bab. assyr. antiq.*, p. 46-47, n°ˢ 4, 3 ; voir aussi 6, 7, 11.
(10) Cooke, n° 61, 1.
(11) *L. c.*, n° 62, 1.

3. *Arbres.* — Les prophètes reprochent souvent à Israël d'offrir des sacrifices aux sanctuaires cananéens, aux *bamôth* (1), où sous des arbres verdoyants ; mais il ne s'agit pas de culte des arbres. Les motifs du blâme sont ou les désordres des anciens cultes païens qui se perpétuaient, ou l'idolâtrie clandestine, ou enfin l'impiété des sacrifices offerts en dehors du temple de Jérusalem (2) — ou bien pour ces trois motifs ensemble. Il y a, dans Isaïe (3), une condamnation très sévère de ceux qui vont sacrifier « dans les jardins » ; mais il n'est nullement question de culte des arbres. Il est probable que le prophète fait allusion au culte phénicien des jardins d'Adonis, dans lesquels les plantes avaient une spéciale importance : on les piquait dans une terre légère ; elles fleurissaient et se flétrissaient rapidement.

Plus tard, on rencontrera, dans le monde sémitique, comme arbre sacré, le cyprès ; mais on peut admettre que ce fait révèle une influence grecque (4).

(1) L'interdiction de sacrifier dans ces sanctuaires se trouve dans *Deut.*, XII, 2.
(2) *Cf. Jer.*, II, 20 ; III, 6, 13 ; *Os.*, IV, 13 ; *Is.*, I, 29 et s. ; LVII, 5 ; *Ezech.*, VI, 13 ; XX, 28
(3) *Is.*, LXV, 3 ; LXVI, 17.
(4) ERS², 177-178.

TROISIÈME PARTIE

DEPUIS LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE JUSQU'A LA DOMINATION ROMAINE

CHAPITRE VI

DU VIIe AU IVe SIÈCLE ENVIRON

ARTICLE I

En Assyro-Babylonie à l'époque néo-babylonienne

LES DIEUX

Lorsque, à la chute du royaume assyrien, la Babylonie eut recouvré son indépendance, à la fin du VIIe siècle, ^dMarduk reprit sa primauté dans le panthéon. Sans doute, il ne l'avait pas perdue, cette primauté, durant la période assyrienne, mais son prestige avait été éclipsé par celui du dieu Aššur. Lorsque Nabopolassar rendit à Babylone son autonomie, ^dMarduk redevint le grand dieu, le seigneur des dieux du ciel d'Anu, auguste roi des Igigi et père des Anunnaki. Et lorsque Cyrus le Perse entrera triomphant à Babylone, il affirmera que c'est *sur l'appel de ^dMarduk* qu'il devient roi de la prestigieuse capitale : « *Le dieu Marduk... chercha un roi juste, un roi selon son cœur, qu'il mènerait par la main. Il appela son nom :* **Cyrus roi d'Anšan** !... *Il regarda avec joie ses actes pieux et son cœur juste* ; *il lui ordonna d'aller à sa ville* (1) *de Babylone...* Sans bataille ni combat, il le fit entrer dans *Babylone, sa ville* (2)... »

La gloire de ^dMarduk rejaillit sur ^dNabû. Nabopolassar portait son nom ; Nabuchodonosor II, son fils, également.

La période néo-babylonienne (3) a un caractère religieux accentué. Les rois s'appliquent avec zèle à exprimer aux dieux leur reconnaissance et à bâtir, restaurer ou décorer des temples en leur hon-

(1) De ^dMarduk.
(2) Texte dans *Milieu bibl.*, t. II, 397-399.
(3) Au sujet des temples et monuments de Babylone, voir surtout Eck. UNGER, *Babylon, die heilige Stadt.* Gr. in-8°, 1931.

neur. Nabopolassar donna l'exemple. Les inscriptions mentionnent plus de quarante temples ou sanctuaires ornés, agrandis ou restaurés par lui. Nabuchodonosor imita son père. A ce point de vue, les monarques babyloniens se distinguent nettement de ceux d'Assyrie, qui songeaient davantage à édifier des monuments pour eux-mêmes. Nous ne disons pas que les Assyriens négligeaient les dieux, mais on les entend parler plus souvent de palais que de temples ou de sanctuaires. Et, effectivement, l'Assyrie, *comparée à la Babylonie*, était pauvre en temples.

Les rois néo-babyloniens donnaient leurs soins principalement à l'**É-sag-íl** de ^{d}Marduk, à Babylone, et à l'**É-zi-da** de ^{d}Nabû, à Borsippa, avec leurs sanctuaires ou chapelles à ^{d}Ṣarpanit, ^{d}Nusku, ^{d}Éa et autres divinités. Citons, en outre, les temples des grands centres religieux du Sud, celui de ^{d}Šamaš et de sa parèdre, ^{d}Aya, à Sippar et à Larsa ; celui de ^{d}Sin à Ur et à Ḫarran ; celui de ^{d}Ištar ou Anunit, à Agadé ; celui de ^{d}Nanâ, à Erek (1). De plus, Babylone et Borsippa, villes préférées des rois, surtout de Nabuchodonosor II, furent ornées de nombreux sanctuaires, plus ou moins imposants, en l'honneur de diverses divinités. Ainsi, ^{d}Šamaš, ^{d}Sin, ^{d}Nin-maḫ, ^{d}Ištar, ^{d}Nin-urta et ^{d}Gula — connue aussi sous le nom de ^{d}Nin-karrak (2) — ont également leur temple à Babylone.

Il faudrait signaler encore des sanctuaires de moindre importance édifiés en d'autres parties de la Babylonie (3).

Le fait que la plupart de ces sanctuaires sont mentionnés dans les inscriptions de Nabuchodonosor II et que ce même monarque invoque en diverses circonstances une série d'autres dieux porte à croire qu'il se produisit une reviviscence des vieux cultes. Toutefois, quelques-uns d'entre eux n'eurent jamais sans doute qu'une médiocre importance, puisque nous lisons des noms de déités inconnues par ailleurs et dont le nom est écrit idéographiquement. Peut-être s'agit-il de divinités locales ou de forces naturelles divinisées.

On ne saurait admettre que Nabonide ait opposé un obstacle absolu (4) au renouveau dont nous parlons, car il rebâtit ou agrandit les temples de ^{d}Šamaš, à Sippar (5) et à Larsa (6) ; les sanctuaires

(1) Voir l'énumération de Nabuchodonosor II, dans VR 34, col. II. Cf. *Milieu bibl.*, t. II, 391-393.

(2) VR, 34, col. III, 5, 16, 38, et cf. *Surpu*, IV, l. 86.

(3) Voir ZA, II, 137-141, col. I, 26 ; V R, 34, col. II, 8, 29-30.

(4) Nous en parlerons plus loin.

(5) VR, 64, col. II, 47-III, 21 ; VR, 65.

(6) IR, 69, col. I, 43-II, 28.

de Sin, à Ur (1) et à Ḫarran (2) ; il chercha et trouva, à Sippar, la pierre de fondation du temple qui date du temps de Narâm-^{d}Sin, fils de Sargon l'Ancien (3) ; celle du temple de ^{d}Anunit, à Agadé (4), qui remontait aussi au temps de Sargon. Mais, en vérité, il fit moins en faveur de Babylone.

Le syncrétisme théologique, commencé dès l'époque sumérienne, accentué sous la première dynastie de Babylone, ne s'arrêta pas au cours des siècles de l'hégémonie assyrienne. Toutefois, à l'époque étudiée ici, parmi les « noms » ou attributs dont on honore les dieux, figurent toujours ceux qui, de tout temps, avaient mis en relief leur nature propre : ^{d} Šamaš est surtout dieu de la justice ; ^{d} Ea, dieu de la sagesse ; ^{d}Nin-urta, dieu guerrier ; ^{d}Adad, dieu de l'orage.

Nabonide, qui monta sur le trône en 555, était un araméen fils d'une prêtresse du dieu Lune de Ḫarran. Cette origine explique deux caractères qui paraissent avoir marqué sa piété : un goût assez prononcé, semble-t-il, pour les choses religieuses et une prédilection naturelle pour le culte de Ḫarran. Les choses religieuses occupaient son esprit ; c'est ce que prouvent les inscriptions que nous avons citées et aussi, malgré son ton ironique, un poème en strophes, composé après la prise de Babylone. Ce poème fait dire à Nabonide : *Je suis avisé ; je suis intelligent. J'ignore le maniement du calame, mais je sais pénétrer les mystères. Le dieu Illeri* (5) *m'a accordé une vision ; il m'a tout appris* (6). Peut-être aussi le roi eut-il une prédilection instinctive et sincère pour le culte de son pays natal (7) ; toutefois, on ne saurait admettre (8) qu'il ait été surtout un réformateur religieux. Le poème cité paraît bien démontrer que l'action religieuse de Nabonide fut une conséquence de ses vues politiques. Deux partis

(1) IR, 68, n° 1.

(2) VR, 64, col. I, 8-II, 46.

(3) VR, col. II, 54-60 ; *ibid.*, 63, col. I, 31-32.

(4) IR, Pl. 69, col. II, 29-III, 26. On trouvera tous les textes de RAWLINSON (IR, VR) cités ci-dessus, traduits dans LANGDON, *Die Neubabylonischen Königsinschriften.*

(5) Dieu araméen obscur, connu toutefois, antérieurement, par des noms théophores néo-babyloniens.

(6) *Poème,* col. V, 8 et s.

(7) Voir ce qui est dit, plus loin, au sujet du temple de Sin ; et, de même, *Poème,* col. VI, 12 et s.

(8) Depuis la publication par SIDNEY-SMITH (*Babyl. Hist. Texts*, p. 83 et s. et Pl. V-XIV =BM, 38299), en 1924, du poème cité, on ne peut plus dire que Nabonide s'intéressa moins à l'empire qu'à l'archéologie sacrée, ni qu'il s'appliqua à restaurer les temples et les cultes étrangers à Babylone, et que, à cause de cela, le parti de l'opposition le relégua à Têma.

divisaient les esprits : celui des Assyriens liés aux Araméens — qui avait détenu le pouvoir, à Babylone, avec Asarhaddon et Aššurbanipal — et celui des vieux Babyloniens, associés aux Chaldéens et aux Elamites — qui avait gouverné avec Nabopolossar et Nabuchodonosor. — Maintenant, les victoires des Perses constituaient une menace redoutable. Il semble que Nabonide, conscient du danger et voyant que Babylone était absolument incapable de se défendre toute seule, ait voulu, sinon déplacer le centre du pouvoir vers l'Ouest, du moins se concilier la sympathie et l'aide éventuelle du parti du Nord, en créant et en favorisant, à Ḫarran — comme avait déjà fait, d'ailleurs, Aššur-uballiṭ — un centre important (1). Tel serait le motif pour lequel il bâtit un grand temple au dieu Lune de cette ville et interrompit, en Babylonie, toute fête, même celle du Nouvel An, jusqu'à l'achèvement du monument sacré. Le poème ironise : *Ce dieu que personne ne connaissait dans le pays, il l'a appelé* d*Nanna* (2) ! *Il porte la barbe* ; *il est coiffé d'une tiare... Sa chevelure descend jusqu'au piédestal. Vrai* ! *un démon couronné* (3) !

Le même motif expliquerait pourquoi Nabonide fit son expédition victorieuse contre les Arabes de Têma et, dans cette oasis, établit garnison, bâtit un palais et résida en personne pendant huit ans, occupé à s'attacher et à organiser en sa faveur les forces arabes qui, autrefois, avaient été si utiles à Šamaš-šum-ukîn pour briser la puissance assyrienne. Mais Cyrus déjoua sa politique (4).

Démons

Les croyances constatées à l'époque assyrienne persistent. Par exemple, les femmes enceintes se croyaient exposées aux entreprises de la cruelle Lamaštu. Afin de les mettre à l'abri des desseins de ce démon féminin et de les préserver de l'avortement, on leur attachait — en se conformant à des rites déterminés —, des pierres magiques (5)

(1) Voir la *Chronique* de Nabonide.

(2) *Poème*, I, 19-23.

(3) *Ibid.*, I, 24-29.

(4) Cyrus fut plus fin politique que Nabonide. Au lieu d'attaquer Babylone directement, il soumit d'abord tout le Proche-Orient et n'eut plus ensuite qu'à cueillir Babylone comme un fruit mûr. Contre un encerclement d'une telle amplitude, le centre de Ḫarran et l'aide des Arabes étaient bien vains. — Pour ce qui concerne le poème-pamphlet, nous avons suivi, à peu de chose près, l'interprétation de B. Landsberger et Th. Bauer, dans ZA, XXXVII (1928), 88-98.

(5) RA, XVIII, 161 et suiv.

sur différentes parties du corps. Et l'on récitait des incantations appropriées (1). A quelle époque, exactement, remontaient les rites attestés ici, c'est-à-dire au temps des Séleucides ? On ne saurait le dire.

Le personnel sacré

Le *bârû* était le devin, celui qui pronostiquait l'avenir par l'examen du foie des animaux immolés, par la *lécanomantie* et autres formes de la mantique.

La fonction de *bârû* était aristocratique et héréditaire. Pour être *bârû*, il fallait appartenir à la classe « sacerdotale », avoir une descendance pure et un lignage antique remontant jusqu'à En-me-duranki. De plus, il fallait avoir des formes bien proportionnées, belles, une bonne vue, des dents intactes, pas de mutilation aux doigts (2).

Le *ša'ilu* observait le vol des oiseaux pour en deviner la signification. Il interprétait les songes et faisait des sacrifices et des libations (3)

L'*ašipu* était l'exorciste (4).

L'*abarakku* faisait les onguents sacrés ou saints chrêmes, et le *pašišu* les onctions rituelles. Le *ramku* s'acquittait des lotions ou purifications sacrées ; il consacrait l'eau elle-même, purifiait les temples, « ouvrait » et lavait la bouche des statues à consacrer (5).

Le *lallaru*, le *nâru* et le *zammêru* (6) étaient chargés de chanter les lamentations et certaines parties des exorcismes. Ils étaient accompagnés d'instruments à cordes et d'instruments à vent.

Le *mušlaḫḫu* s'occupait des serpents et autres animaux sacrés (7).

Il y avait un personnel féminin correspondant respectivement à l'*ašipu*, au *ša'ilu*, au *nâru*, au *zammêru*, au *mušlaḫḫu*.

Nous avons déjà parlé (8) des *nadîtu* (9), *kizrêtu*, *ḫarimtu*, *entu*, *ukkurtu*.

Les *širqu* (10) étaient des personnes de sexe masculin ou féminin

(1) On connaît, entre autres, des pierres d'amour, des pierres de conception, des pierres d'enfantement ; et d'autres pierres produisant les effets contraires. *L. c.*, 161.

(2) Références utiles sur le *bârû*, dans Furlani, *La Religione*, t. II, 359, n. 20.

(3) Frank. *Studien*, 14-17.

(4) Voir *Epoque assyrienne*, p. 392 et s. Les mots *eššepu*, *išippu*, *mullilu*, *pašišu*, *ramku* sont, du moins pour nous, à peu près synonymes de *ašipu*.

(5) Frank. *Studien*. 8-9.

(6) Cf. Zimmern, *Beitr. Babyl. Rel.*, 93.

(7) Frank, *l. c.*, 18-19.

(8) Plus haut, *Epoque de Ḫammurapi*, Personnel sacré, p. 237 et s.

(9) Voir *l. c.*, *Les Cloîtres*, p. 251.

(10) Rad. : *šarâqu* « faire cadeau ».

consacrées à Marduk, Nabû, En-lil=Bêl, Nergal, Šamaš ou Ištar. Les maîtres pouvaient, en effet, consacrer leurs esclaves et les parents leurs enfants, à la suite d'un vœu, ou en cas de nécessité. Sous Nabonide, une mère pauvre déclare ceci : Mon mari est mort. La famine règne dans le pays ; c'est pourquoi j'ai marqué d'une petite étoile de Vénus mes deux petits enfants, dSamaš-erîba et dSamaš-le' ; et je les ai livrés à la Dame d'Erek (Ištar). Qu'elle les conserve en vie ! Ils seront esclaves de la Dame d'Erek (1). » Nabonide livra à En-lil= Bêl, à Nabû et à Nergal 2.850 captifs (2). Dans la haute antiquité, les temples n'avaient jamais eu autant d'esclaves. Ils devenaient laboureurs, pâtres, menuisiers, portiers du temple (3).

Les enfants des *širqu* appartenaient au dieu (4).

Signalons encore les *kurgarrû* ou castrats d'Ištar.

Fêtes

Le renouveau de la dévotion et du culte s'exprima dans les grandioses cérémonies que révèlent les Rituels, dont la rédaction est du IIIe siècle avant Jésus-Christ, mais dont le contenu remonte bien au moins à l'époque étudiée ici — et même plus haut. Il est possible, toutefois, que l'on ait fait aux rites antiques des additions propres à en rehausser l'éclat —comme il arrive à tous les cultes, au cours des âges, soit parce que le sentiment religieux devient plus ardent, afin de mieux l'exprimer ; soit parce qu'il s'attiédit, afin de le soutenir ou de l'exciter ; soit par réaction contre des tendances contraires. Or, on ne saurait oublier que le parti vieux-babylonien avait fort à faire pour conserver ou rétablir l'indépendance babylonienne (5) contre le parti du Nord ; on ne saurait oublier non plus la menace perse, ni l'action politique de Nabonide critiquée sévèrement par le clergé de dMarduk, dont nous avons parlé, un peu plus haut. Les événements extérieurs et intérieurs stimulèrent en même temps l'amour de la « patrie » et le culte de ses dieux.

(1) Dougherty, *Records from Erek*, n° 154.

(2) Meissner, *Babylon. und Assyr.*, t. II, 68.

(3) Furlani, *Religione*, t. II, 353-354.

(4) Les *nethinim* (rad. : *natan*=donner) du temple de Jérusalem, après la captivité, sont les équivalents de ces *širqu*. Sous Zorobabel, on en comptait 392 (I *Esdr.*, II, 58 et *Nehem.* VII, 60) ; parmi les compagnons d'Esdras, il y en avait 220 (I *Esdr.*, VIII, 20).

(5) On verra, plus loin, que, le 2e jour de la fête *Akîtu*, l'*urigallu* de dMarduk demandait entre autres choses, dans ses prières, que le grand dieu *eût pitié de Babylone* et qu'il accordât *la liberté à ses habitants*.

La Fête du Nouvel An

A Babylone, la principale fête de l'année était l'*Akîtu* ou fête du Nouvel An (1), au commencement de Nisan=Mars-Avril. Il est probable, d'ailleurs, que chaque dieu local avait son *akîtu* (2), célébrée à des moments divers de l'année (3), mais que ce fut la ville sainte de ᵈEnlil, Nippur, qui institua et célébra cette fête pour la première fois.

Uruk et Ur eurent deux fêtes du Nouvel An, l'une au printemps et l'autre à l'automne, celle-ci célébrée au mois de Tišrit (4). Cet usage de deux *Nouvel An* s'est perpétué dans le Calendrier juif, qui, après l'Exil, fit commencer l'année religieuse au printemps et l'année civile en Tisrî (5).

A Aššur, la « maison de l'*akîtu* », située à 200 m. de la ville (6), était entourée d'un jardin sacré de 17.000 m. de superficie, arrosée par des canaux d'irrigation. Sur les portes était reproduite la lutte de ᵈAššur contre Tiâmat. Un long vestibule conduisait dans une cour où des plantes étaient soigneusement cultivées. Sur les deux côtés de cette cour, des portiques formaient promenoir (7).

A Ninive, c'était Ištar, à Uruk Anu, à Ḫarran Sin qu'on honorait par cette fête.

A Uruk, à l'époque séleucide, la fête durait onze jours (8) ; le 7ᵉ était le plus solennel. Le 1ᵉʳ jour, ᵈEnlil, ᵈEa et les dieux d'Uruk étaient habillés en pompe. Chacun des huit premiers jours, à l'heure du repas sacré, le char d'or d'Anu et le char d'argent allaient à l'*akîtu* d'Anu. Le 7ᵉ jour avait lieu une procession très solennelle. Le dieu,

(1) Fixé, au VIIᵉ s., à *la nouvelle lune la plus proche de l'équinoxe du Printemps*, d'après une étude récente de M. Langdon, *Menologies*, 55-43.

(2) Pallis, *Festival*, 51.

(3) Thureau-Dangin, *Rituels*, 88.

(4) Noter que ce mot veut dire *commencement, inauguration*.

(5) Josèphe, *Antiq. Jud.* I 3, 3. Cf. Thureau-Dangin, *l. c.*, 86-87. On ne peut pas admettre, comme fit Volz (*Das Neujahrsfest Yahwehs*, p. 13) que les deux fêtes avaient essentiellement même caractère. L.-I. Pap, a prouvé (*Das israelitische Neujahrsfest*, p. 44 et s.) qu'à l'origine, la seconde fête (celle des *tabernacles*) était une *action de grâces individuelle* à Yahweh, après la récolte de l'année. Plus tard seulement, ce fut une vraie fête qui ouvrait l'année civile. — D'après le calendrier de La Mecque qui, antérieurement à l'Islam — mais sans qu'on puisse mieux préciser la date — prévalut sur les calendriers locaux (Wellhausen, *Reste*$_2$, 94-95), les Arabes avaient distribué l'année en deux moitiés, l'une commençant au printemps et l'autre en automne ; le début de chacune était célébré par une fête : *Ragab*, au printemps ; *Ṣafar*, à l'automne. *L. c.*, 98 et s.

(6) Voir, Fig. 210 (Planche 70.)

(7) Pour ce résumé, voir Furlani, t. II, 224.

(8) Voir, p. 269, (Sous les Cassites.)

quittant son sanctuaire, se rendait à la porte principale du temple et, de là, entrait dans la voie sacrée, la « rue des dieux », qu'il suivait jusqu'au « quai sacré ». Là, il montait sur une passerelle par laquelle il descendait dans la « Barque d'Anu » ou « Barque du ciel ». A la fin du trajet, il débarquait par une passerelle, se rendait, à la Porte royale et rentrait à l'*akîtu* (1). La procession de Babylone ressemblait à celle qui vient d'être décrite (2).

Le 8e jour commence par l'ouverture de la porte devant Anu et sa divine épouse Antum ; puis les dieux se lèvent de leurs trônes et descendent dans la cour : ce sont Papsukal d'abord, puis Nusku, Ša, Kù-sug. Arrivent ensuite les armes, les emblèmes et les chars. Enfin Šamaš, Ninurta, Pisan-Gunuqu, Palil, Lugal-banda et Ninsún. Alors, le prêtre présente à Anu et à Antum l'eau pour les mains et en asperge le roi et le peuple ; il fait une libation et offre à Anu le repas accoutumé. Un repas semblable est offert aux autres dieux.

Après une libation, Papsukal et les incantateurs « prennent la main de Anu » et le font sortir, précédé d'un ministre sacré portant le sceptre royal. Quand le dieu a pris place sur un trône d'or, on accomplit quelques autres rites semblables aux précédents... *(La fin du texte est mutilée.)*

Le 9e jour est marqué par les repas des dieux analogues à ceux de la veille, mais ils sont entrecoupés par des chants et se prolongent jusqu'à la nuit. Les rites des 10e et 11e jours sont analogues à ceux du 8e. Toutes ces cérémonies étaient accompagnées de chants et de prières. Voici quelques lignes d'un chant du 10e jour : O Anu...

à ta voix, les dieux tous ensemble, comme des roseaux sous [l'ouragan, s'abattent.
Ta parole souffle comme un vent ; elle engraisse les pâturages.....
Que les dieux des cieux et de la terre, tous ensemble, avec des [offrandes et des présents recherchent ta présence !
Que les rois des contrées t'apportent leurs lourds tributs !
Que les hommes se tiennent chaque jour devant toi, parmi les prières, [les sacrifices et prosternements !
Qu'en vue d'apaiser ton cœur te prient !.....
O Anu, le grand, venge ta ville contre le pays ennemi ! (3)

Plus grandiose encore était la fête de dMarduk à Babylone. Elle durait du 1er au 11 Nisan. Dans l'intervalle avait lieu le pèlerinage au sanctuaire national de l'**é-sag-íl**, le plus splendide de tout le

(1) Voir Thureau-Dangin, *La Procession du Nouvel An à Uruk*, dans RA, xx, 107-112 ; *Rituels*, p. 87 et s.
(2) Cf. *Rituels*, 146-148.
(3) Thureau-Dangin, *Rituels*, 110-111.

pays. De grands banquets et de grands sacrifices comblaient de joie les hommes et les dieux. Des danses et des jeux exaltaient les esprits et les cœurs.

Le but principal de la fête était de *célébrer la victoire du dieu de la lumière*, Marduk, *sur les monstres des ténèbres, du désordre et du chaos*, c'est-à-dire de Tiâmat et de son armée. Les portes de l'*akîtu* babylonienne représentaient cette scène.

La procession se développait dans une rue spéciale splendidement ornée par les rois babyloniens. Cette rue partait du DU$_6$KÙ de l'**é-sag-íl** et passait par la célèbre porte d'Ištar (Pl. 73, fig. 219). La procession franchissait le pont du canal Araḫtu ; puis on montait en barque et, enfin, on arrivait, à l'*akîtu*.

Le 2 de Nisan, deux heures avant la fin de la nuit, le grand prêtre, *urigallu*, de ^{d}Marduk se lève, se lave avec de l'eau de l'Euphrate ; puis, après avoir passé un vêtement de lin, il entre seul dans la chapelle du dieu et le prie, l'exalte et le supplie d'avoir pitié de Babylone, d'accorder ses faveurs à l'**é-sag-íl** et la liberté aux habitants de la capitale. Après cela, il ouvre la porte du sanctuaire, et les *êrib-bîti*, les *kalû* et les chantres accomplissent les rites journaliers. D'autres rites suivent, accompagnés d'une prière conjuratoire contre les malfaiteurs, trois fois répétée.

Le 3 de Nisan, des artisans ès or, bois, pierres précieuses, étoffes, sont chargés de faire deux statuettes précieuses, hautes de huit doigts, qui serviront pour les conjurations du 6e jour.

Le 4, le grand prêtre se lève, trois heures avant la fin de la nuit ; il suit, à peu de choses près, les rites du 1er Nisan ; mais, de plus, après le petit repas de la fin du jour, *il récite à ^{d}Marduk, devant son image, tout l'*Enuma eliš *ou Poème de la Création.*

Le 5, on commençait, quatre heures avant la fin de la nuit, les premières cérémonies de la veille. Deux heures après le lever du soleil, le conjurateur purifiait le temple en l'aspergeant avec de l'eau de la citerne de l'Euphrate et de la citerne du Tigre, et en faisant brûler de l'encens au son du *tympanum*. Puis, il purifiait de la même manière la chapelle de ^{d}Nabû, mais, de plus, il oignait d'huile les battants des portes. Un porte-glaive tranchait la tête d'un mouton, et, avec son cadavre, l'incantateur frottait le temple pour en effacer les impuretés et le réconcilier ; puis, il allait le jeter dans le fleuve.

Porte-glaive et incantateur devaient rester hors de la ville jusqu'au 12, parce qu'ils étaient impurs. Le grand prêtre de l'**é-KU-a** n'assistait pas à cette purification, afin de ne pas se rendre rituellement impur. C'est lui qui, après cette cérémonie, faisait couvrir d'un

baldaquin le sanctuaire de ᵈNabû, depuis le faîte jusqu'aux fondements.

Le 6e jour (1), le grand prêtre offre à ᵈBêl=Marduk, sur une table d'or, des viandes rôties, 12 pains d'offrande légale, du sel, du miel, des parfums, des aromates et du cyprès, et fait une libation de vin. Il récite alors une prière au dieu, puis fait porter la table à ᵈNabû, à sa sortie de la barque qui l'a amené à Babylone.

A ce moment, le roi entre dans le temple. Le grand prêtre lui retire tous les emblèmes du pouvoir royal et les place devant ᵈMarduk. Sorti du sanctuaire, il frappe le roi à la joue, tire ses oreilles et le fait agenouiller et déclarer qu'il est innocent :

> Je n'ai pas péché, ô seigneur des contrées,
> je n'ai pas été négligent à l'égard de ta divinité...
> je n'ai pas frappé la joue des clients... (2)

Le grand prêtre lui assure la bienveillance du dieu, lui rend les insignes de la royauté et le fait sortir. Puis, il le frappe de nouveau à la joue et, suivant que le roi pleure ou non, il lui prédit la bienveillance ou la colère de ᵈMarduk. Ensuite, un bœuf blanc est offert en sacrifice suivant des rites particuliers (3).

Le 8e jour, le dieu, monté sur un char, accompagné de sa divine épouse, Ṣarpanit, et d'un cortège de divinités, d'emblèmes, de ministres sacrés, d'acolythes, de porte insignes : étendards, trônes, tiares, vases, etc., guidés par le roi qui tient la main de ᵈMarduk, part processionnellement du **Du$_6$-kù**, passe par la porte d'Ištar et se rend à l'Euphrate, sur lequel le dieu s'embarque pour l'*akîtu*. Le dieu revient à l'**é-sag-íl**, le 11e jour.

Chaque rite, c'est-à-dire chaque acte, chaque mouvement devait être exécuté très exactement, car chacun avait un caractère magique.

Quelques remarques finales. — 1. Il est vraisemblable que certaines cérémonies qui, à l'époque assyrienne (4), paraissent avoir représenté *la mort* et *la reviviscence* de ᵈMarduk étaient également accomplies à l'époque actuelle.

2. Tandis que ᵈMarduk et les autres dieux étaient à l'**é-sag-íl**, les destinées pour l'an nouveau étaient fixées dans l'**ub-šu-ukkin-na**

(1) Il n'est pas sûr que ce soit ce jour-là. Voir ZIMMERN, *Zum babyl. Neujahr.*, 39-42 et cf. FURLANI, *Religione*, t. II, 236-237.

(2) RA, *l. c.*, 424-426.

(3) THUREAU-DANGIN, *Rituels*, 129-146.

(4) Voir *supra*, p. 385 et s..

ou sanctuaire des destins, *parâk šimâti*, et étaient consignées par le dieu Nabû sur les tablettes des destinées.

3. La grande humiliation publique du roi et sa protestation d'innocence avaient pour but de démontrer sa profonde dévotion et d'obtenir du dieu, pour lui-même et pour son peuple, une bonne et heureuse année (1).

Les textes qui nous fournissent sur la fête du Nouvel An les données que nous venons de résumer sont, les uns des derniers temps des rois babyloniens, les autres d'époque séleucide. Tous sont des *copies*. Il est donc impossible de fixer la date à laquelle avaient été composés les originaux (2). Toutefois, on peut tenir pour assuré que les Israélites exilés purent connaître la partie essentielle de ces rites. L'idée de la mort et de la résurrection d'un dieu ramenant sur terre le renouveau de vie, la fécondité, la fertilité était commune à tout l'Orient ; les cérémonies qui représentaient ces convictions ne devaient donc rien apprendre à Israël ; mais la pompe éclatante et certains détails pouvaient les impressionner vivement. Ils devaient penser à leur fête de Nisan à eux, la fête de la Pâque.

Le Mal

Une croyance nouvelle s'est fait jour : que le mal est considéré comme un châtiment du péché. Ainsi, la chute de Ninive, la somptueuse, la glorieuse capitale de l'Assyrie, est l'*œuvre expiatrice* voulue par Marduk, dieu de Babylone (3).

Quand Cyrus eut vaincu Astyage, Nabonide, roi de Babylone, affirma (4) que le roi perse était l'instrument du dieu Marduk qui voulait punir les Umman-Manda (5). Et lorsque le même Cyrus entrera dans la grande métropole du Sud, il déclarera solennellement que c'est le dieu Marduk lui-même qui livra en ses mains Nabonide, le roi qui n'honorait pas sa divinité (6).

(1) Sur l'*Akîtu*, voir l'excellent résumé de Furlani (*Religione*, t. II, chap. vii) que nous avons suivi en partie. On y trouvera une bibliographie abondante. Meissner, *Babyl. u. Assyr.*, t. II, 96 et s. ; Pallis, *Festival* (ne peut pas être suivi en tout). Voir notre recension dans *Babyloniaca*, t. X, 151-155.

(2) Voir Zimmern, dans ZA, xxxiv (1922), 192.

(3) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 397.

(4) *Grand Cyl.*, de Sippar, I, 28-30.

(5) On sait que les prophètes hébreux — tel Isaïe, par exemple — représenteront à Israël les Assyriens comme des instruments de Yahweh pour châtier les péchés de son peuple.

(6) Voir l'ensemble du texte, *l. c.*, 397-399.

Témoignage des noms théophores

Les dieux de la dévotion pratique, du moins dans la mesure où peuvent l'attester encore les noms propres de personnes, sont *Nabû*, *Šamaš*, **En-lil**=*Bêl*, *Sin*, *Aššur*, *Marduk*, *Adad*, *Ištar*, *Éa*, *Nin-urta*, *Nergal*.

Voici quelques-uns de ces noms : O-^{d}Adad,-assure-la-progéniture (1), ^{d}Adad-a-créé-de-la-progéniture, ^{d}Adad-a-donné-de-la-progéniture, ^{d}Adad-a-fait-cadeau-de-progéniture (2), ^{d}Adad-n'a-pas-d'égal O-^{d}Adad-sauve, O-^{d}Adad-protège-le-roi (3); ^{d}Samaš-est-son-père (4), ^{d}Samaš-a-multiplié-les-frères, ^{d}Samaš-a-donné-un-fils, ^{d}Samaš-est-le-premier-des-dieux (5), ^{d}Samaš-connaît-ce-qui-est-juste (6), ^{d}Šamaš est-l'œil-du-pays (7), ^{d}Samaš-est-mon-œil (8) ; ^{d}Sin-crée (9), ^{d}Sin-est-son père (10). Que ^{d}Sin-le-conserve-en-vie (11) ! ^{d}Sin-est-l'œil-du-pays (12), ^{d}Sin-est-omniscient (13).

La splendeur des fêtes, les temples somptueux, les sacrifices abondants, la pompe des processions, la récitation des prières, le chant des psaumes et des hymnes devaient impressionner les âmes sensibles. Et comme les dieux bénissaient le peuple ! La fertilité d'un sol plantureux, les cités brillantes les monuments grandioses, la vie facile et affinée par la littérature et les arts n'en étaient-ils pas le signe manifeste ? Que pouvait-on envier de meilleur !

Quand Cyrus rendit à tous la liberté religieuse et aux exilés l'autorisation de rentrer chez eux, un très grand nombre de Juifs resta sur place. Et, antérieurement déjà, après la prise de Samarie, Israël s'était à peu près fondu au sein de la population où il avait été déporté, et c'est à grand'peine (14), en somme, qu'on peut ren-

(1) Tallqvist, *Neubabyl. Namenbuch*, 223.
(2) *L. c.*, 224. Mêmes noms propres avec l'élément divin ^{d}Sin et ^{d}Šamaš.
(3) *L. c.*
(4) *L. c.*, 279.
(5) *L. c.*
(6) *L. c.*, 282.
(7) *L. c.*, 281.
(8) *L. c.*
(9) Littér. : bâtit, *bant. L. c.*, 273.
(10) *L. c.*, 272.
(11) *L. c.*, 273.
(12) *L. c.*, 274.
(13) *L. c.*
(14) Voir L. Gry, *Israélites en Assyrie et Juifs en Babylonie* (1923).

contrer un certain nombre de noms de personnes araméens ou hébraïques, dans les contrats du pays.

ARTICLE II

En Arabie

Les traditions des Hébreux (1) font des Arabes leurs cousins et nous révèlent, entre les deux peuples des relations intimes à la frontière orientale et au sud de Madian. Et ces relations conservèrent vivaces, chez les Hébreux, les coutumes de leur vie nomade. Toutefois, les textes des *Chroniques* (2) prouvent que Juda cherchait à s'assurer les avenues « mondiales » du commerce contre les Arabes qui les leur disputaient. Les documents sud-arabiques témoignent de la même concurrence.

A l'époque hellénistique, ou même avant, les Nabatéens venant de l'Arabie cherchent, eux aussi, à contrôler les routes commerciales de la Péninsule, d'une mer à l'autre, et entrent en conflit avec Antigone, puis avec Démétrius. Le mot *Arabie* (3) équivaut désormais à *Arabie pétrée* ou Arabie de Petra, pratiquement *la Transjordane jusqu'à la mer Rouge* (4).

La féodalité des temples, qui persista même après le changement de régime (5) dans l'Arabie (6) du Sud, atteste qu'on vécut d'abord

(1) En particulier, *Gen.*, x.

(2) D'aprés II *Chron.*, xii, 11, les Arabes sont tributaires de Josaphat, oi de Juda. Ils sont nommés à côté des Philistins. II *Chron.*, *ibid.* ; xxvi, 6-7 : Arabes de Pétra ? *Gûr-Ba'al*, dans TM ; πέτρα, dans LXX ; *Tur-Baal*, dans Vulg. lat. (*Codex Amiatinus*).

(3) Dans la Bible, le collectif *'arab* et l'ethnique *'arabi* n'apparaissent qu'assez tard, comme en akkadien. *Isa*, xiii, 20 (=Bédouins nomades) ; *Jer.*, iii, 2 ; *Neh.*, ii, 19 et iv, 7 (Arabes ennemis). Dans ce dernier texte, *Gešem* ; mais *ibid.*, vi, 6 : *Gašmu* (finale comme en arabe archaïque ; de même, Yethrô, dans *Ex.*, iv, 8[a] ; mais Yether, *ibid.*, 18[a] ; en sud-arab. : *Watr.* Cf. James A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 27-36.

(4) Arabes et Nabatéens sont alliés, et en conflit avec le pouvoir syro-palestinien. Cf. I *Mac.*, xi ; II *Mac.*, v, ix, xii.

(5) Ce fut au milieu du viie siècle avant J.-C., après les conquêtes de Kariba-iluwatar (Hommel, dans Ditl. Nielsen, *Handb. altar. Altertums.*, 86-87) qu'une nouvelle organisation du pays agrandi fut nécessaire (Rhodokanakis, *l. c.*, 135). Le pays conquis fut incorporé à Saba et attribué au roi ou au domaine royal, ou bien vendu à ses sujets attachés à la glèbe.

(6) On possède environ 7.000 inscriptions arabes qui éclairent un intervalle de 1500 ans environ, c'est-à-dire depuis l'an 1000 avant notre ère environ jusqu'à Mahomet (Nielsen, *l. c.*, 55 ; cf. 175). Les Annales de Sargon mentionnent, pour sa campagne de 715, le tribut de *Il'iamara* (var. : *Il'i-amra*), le Sabéen. Une inscription des dernières années de

en théocratie (1), dont nous pouvons nous faire quelque idée par les formules juridiques et la titulature. L'évolution paraît avoir suivi la même voie de la théocratie à la royauté « laïque », chez les quatre peuples sud-arabiques : Ma'an, Qatabân, Ḫadramaut et Saba (2). Les chefs étaient autrefois des *mkrb* (3), c'est-à-dire des *princes-prêtres* ; ils furent remplacés par des MLK ou *rois*. Mais il ne s'agissait pas d'un simple changement de titres : tandis que les MKRB exploitaient le sol pour les temples (4), les MLK les firent valoir pour leur puissance personnelle (5).

Le Panthéon

Quelques très rares textes (6) nous révèlent des noms de dieux du panthéon arabe le plus antique. Mais parce que, comme les autres Sémites, les Arabes, lorsqu'ils donnaient un nom à leurs enfants, exprimaient volontiers une idée ou un sentiment religieux et que,

Sennachérib — donc, vers 685 — nomme *Ka-ri-bi-ilu*, roi du pays de *Saba'i* (KHI, n° 122) contemporain du roi assyrien.

(1) Les textes sabéens des plus anciens rois nous conduisent à la fin de ce régime.

(2) Ces 4 peuples constituaient, les plus puissants royaumes de l'Arabie du Sud ; leur puissance était fondée sur le commerce (ébène, ivoire, substances aromatiques) et le transit, car l'Arabie était comme un pont jeté entre l'océan indien et la Méditerranée. RHODOKANAKIS, *l. c.*, 110.

(3) On connaît actuellement plusieurs *mukarrib*. Noms, avec commentaire, dans NIELSEN, *l. c.*, 77.

(4) Les temples confiaient à des sortes de fermiers l'exploitation des propriétés qu'ils possédaient (*Id.*, *ibid.*, 140). Les textes sud-arabiques nous font connaître 31 noms de mois — 7 sont agronomiques : n° 9, mois de l'herbage (d-th-', hébr. : דשא ; akkad. : *dišu*) ; n° 13 : mois des récoltes (de même, n° 23, avec un mot différent) ; n° 17 : mois de la cueillette des fruits ; n° 21 : mois de la moisson (de même, n° 25, avec un mot différent — ; 4 noms sont mythologiques : n° 3, mois de la déesse 'Athrat ; n° 5, mois du dieu 'Am ; n° 8, mois du dieu B-š-m ; n° 27, mois de la déesse Soleil. (Voir dans LANGDON, *Menologies*, 14-15, la liste dressée par F. L. BEESTON). Aucun autre calendrier sémitique ne contient de noms de mois mythologiques, d'après LANGDON, l. c., 15, 16 avec la n. 5.

(5) *Id.*, *ibid.*, 118.

(6) Dans les textes cunéiformes (Prisme S d'Asarhaddon, col. IV, 10 et s. *ᵈDa-a-a*, *ᵈNu-ḫa-a-a*, *ᵈE-bi-ri-il-lu*, *ᵈA-tar-qu-ru-ma-a*. — *A-la-sa-ma-a-a-in* (= *A-la* des cieux), nommée par Aššurbanipal (Rm. col. VIII, 124), était peut-être (EBELING, *Reallex. Assyr.*, I, *Arab.*) une déesse, si l'on peut voir cette déité dans ᵈDil-bat de K 3405, dans VAT, VII, p. 222. — Deux inscriptions de Têma, dans l'Arabie du Nord, nomment comme dieux de cette ville *Ṣalm*, *Ašir* et *Šngal* (CIS, II, 113 et 114). La première, l. [10] 12, parle du temple, *byt*, de Ṣalm. *Ašir* serait *Ašêra*, d'après le P. LAGRANGE (dans RB, x, 549), le dieu *Aššur*, d'après SIDNEY SMITH (*Bab. hist. Texts*, p. 80). HALEVY avait songé à Osiris. COOKE (*Nord-sem. Inscr.*, p. 198) ne se prononce pas. Nous attendons que quelque heureuse découverte éclaircisse ce point. Quant à *Šngal*, SIDN. SMITH songe à une corruption de *Ušumgallu* (*l. c.*).

d'autre part, *les noms propres*, sauf exception, *n'innovent pas*, mais sont empruntés à une série traditionnelle, nous pouvons, par l'onomastique (1), nous faire quelque idée de la religion arabe.

Une quantité de noms divins caractérise les dieux comme Seigneurs, *possesseurs* d'un lieu, d'un temple, d'une ville ; mais les plus importants sont ceux qui personnifient et déifient le sentiment tribal, national ou politique. Ainsi, le dieu des Safatènes est *Sa'-h-qm*, en nabatéen : *Šay'-al-qaum* ou *Šayyi-al-qaum* : « Celui-qui-suit-la-tribu». Le dieu de la tribu 'Awid s'appelle, dans les inscriptions safaïtiques, *Gad-'Awid*, qui équivaut à « *le dieu Awid* ». Wad est le dieu « national » des Minéens (2). Il est des noms divins qui certainement ne sont pas primitifs, tels Al-Kahil (3) : *l'Ancien*, Al-'Uzza (4) : le Puissant, Ar-Raḥman (5) : le Miséricordieux ; et d'autres.

En arabe, le pronom démonstratif, masculin *dû* ou féminin *dal*, uni à des substantifs forme des adjectifs ; par exemple : *dû-'aqlin* : celui qui possède l'intelligence. Il suit de là qu'on peut regarder comme des *épithètes divines* Dû-l-ḫalaṣa, Dû-šara, Dat-anwât, Dat-hamim et d'autres, et admettre qu'elles désignent, non pas des déités personnelles, mais des attributs plus ou moins personnifiés.

Quant aux noms divins qui expriment des idées abstraites, on doit les entendre comme adjectifs : *Hukm*, sagesse : Celui-qui-donne-la-sagesse (6) ; *Rahim*, miséricorde : Celui-qui-fait-miséricorde, etc. (7).

Ce sont le soleil et la lune divinisés qui ont la prépondérance dans la croyance et le culte arabes. Les Arabes étaient des nomades qui faisaient de l'élevage et convoyaient des caravanes commerciales ; voilà pourquoi le dieu Lune fut si honoré chez eux ; c'était, sinon

(1) Il y a, dans les inscriptions arabes, des noms propres qu'on rencontre aussi dans la Bible. MARGOLIOUTH (*Relations betw. Arabs and Israel.*, 13-14) en a relevé une bonne quinzaine, sans compter les noms formés avec 'El, qui sont fréquents. Or, certains de ces noms, rares dans l'Anc. Test., sont fréquents dans les inscr. sud.-arab. Cette considération et quelques autres inclinent cet auteur à penser que les uns et les autres sont d'origine arabe, mais qu'au cours des âges, le vrai sens de plusieurs d'entre eux ou des éléments qui les composent fut perdu par l'un ou l'autre peuple, ou par les deux. — Ajoutons ici que NIELSEN rejette l'opinion de ceux qui considèrent la religion et les dieux de l'Arabie du Nord comme différents de ceux de l'Arabie du Sud et aussi l'opinion de ceux qui isolent la religion et les dieux abyssins (*Handb. altar.*, t. 1, 190-191). *Die vorchristlichen äthiopischen Götter sind rein sabäisch.* P. 198.

(2) NIELSEN, *l. c.*, 193.

(3) Sud.-arab. : *Kalil-an.* Voir, à la page suivante, la note sur l'article.

(4) Sud.-arab. : *'Uzzai-an.*

(5) Sud.-arab. : *Raḥman-an.*

(6) En éthyop. : *Hakim, sage.*

(7) NIELSEN, *l. c.*, 196.

toute la nuit, du moins le soir tard et le matin de très bonne heure, à la douce lumière de la lune, que les caravanes pouvaient marcher et les troupeaux brouter.

Si, en certains pays, le soleil est le grand dieu des agriculteurs, la lune est celui des nomades.

Les principales déités

Les noms du dieu Lune (1), la mythologie, la vie quotidienne, le culte, le calendrier, le système des noms propres tendraient (2) à prouver que la Lune fut le dieu principal de toute l'Arabie. Dans ce pays, ce n'est pas le Soleil qui est le promoteur de la végétation et de la vie de chaque jour ; au contraire, il constitue un obstacle à la végétation et au travail régulier. Le temps du travail est la nuit, à la douce lueur de la lune ; il faut en dire autant des voyages. Enfin le comput du temps est réglé d'après les phases lunaires.

Les noms sémitiques courants de la lune et du dieu Lune sont *Waraḫ*, *Sin*, *Sahar* (3) ; on les trouve dans tous les groupes de textes actuellement connus de l'Arabie du Nord et du Sud et de l'Abyssinie. Le dieu Lune, quand on le rencontre, est caractérisé comme un dieu personnel. Dans la symbolique, il est représenté par un taureau, à cause de ses cornes qui rappellent les « cornes » de la nouvelle lune. Ce dieu est le *père célesle*. Une série de « noms » le caractérisent comme le père de la tribu, du peuple, des hommes, de tous les êtres : *ab* « père » ; *'amm* « oncle paternel », c'est-à-dire *frère du père* ; dans les inscriptions du Nord et du Sud de l'Arabie : *kalil* « l'ancien ».

Dans les anciens noms de personnes, *Sadiq* Le-Juste, le sud-arabique *Ḫrm-n* (4) Le-Saint, seraient des « noms » du dieu Lune.

(1) *L. c.*, 213-224.

(2) NIELSEN, *l. c.*, 213 l'affirme catégoriquement. M. DUSSAUD tient cette opinion pour exagérée. Cf. RHR, CVIII (1933), 34, n° 2.

(3) *Waraḫ*, « nom de la divinité lunaire considérée dans la succession de ses phases. » RYCKMANS, *Noms propres* sud-*sémit.*, t. I p. 11. En Arabie, le nom habituel postérieur sera *Qamar* ; mais, d'après LANGBERG, dans tous les dialectes de l'Arabie méridionale, le nom de la lune, aujourd'hui encore, est *Sahar*. *L. c.*, 214.

(4) *Ḫarmn* (pour *Ḫarim-an*). Ce *-n* (=*an*) est l'article sud-arabique. — Remarque qui peut-être utile à nos lecteurs. Le sémitique commun n'avait pas d'article. L'article est inexis ant en akkadien ; de même, au XIVe s., dans les textes phéniciens du Nord (Ras Šamra) ; dans la Phénicie du « Sud », au XIIIe s. (par ex. Inscr. d'Aḫiram), même au VIIIe (Ba'al Lebanon). Il commence à être employé vers la fin du Ve s. (absent de Tabnit ; dans Ešmunazar, 5 fois, sur 22 lignes) ; par contre au pays de Moab, dès le IXe s., il était fréquent. Les Hébreux l'utilisaient moins dans la poésie que dans la prose. La plupart des langues sémitiques finirent par déterminer le nom au moyen d'éléments démonstratifs

D'autres «noms» expriment sa *bénédiction*, son *aide*, son *amour paternel*.

On lit sur une table sabéenne en bronze, actuellement au Musée de Berlin : « 'Abd-'Aṣdaq et ses fils ont consacré à *wdm šhn* cette inscription et ce brûle-parfums à la place du brûle-parfums qui fut volé à son sanctuaire. » Qu'on traduise *wdm šhn* par *au dieu Lune Wad* ou par *au Wad du dieu Lune*, l'amour, « *wad* », y est toujours exprimé (1),

Dans une inscription minéenne, il semble bien que ce soient les Minéens qui sont appelés « fils de Wadd », *awladh* (2) *Wadd* (3). Le peuple qatabanique est « fils de 'Amm », et celui des Sabéens, « fils de Ilmuqah ». Or Wadd, 'Amm et Ilmuqah (4) sont des « noms » du dieu Lune.

La déesse Soleil (5). — En sabéen, le mot *Šms*, « Soleil » est devenu un terme générique désignant les divinités familiales. Suivi d'un suffixe, le mot signifie *les divinités tutélaires des individus, de tel groupe ou de tel clan* (6). Dans le Nord de l'Arabie, on l'appelle communément *Ha-ilat* ou *Al-ilat* (7) : « la déesse » ; dans le Sud, ses noms commencent par *dat-* ; par exemple : chez les Sabéens, *Dat-Ḫamym*, *Dat-Ba'dan*, *Dat-Baran*. Dat-hamym désignerait la déesse Soleil en tant que corps céleste brûlant (8). De là les *hammanym* (9).

« *Attar* est une autre déité astrale, « Vénus », attestée dans les inscriptions du Nord de l'Arabie, et dans celles du Sud sous la forme '*Aštar* (10).

divers : *ha-* en hébreu et en safaïtique *al-* dans les autres langues nord sémitiques ; en araméen, *-a* suffixé (dit « état emphatique ») ; dans les langues sud-sémitiques *-n* (-an).

(1) Euting, 57 ; Jaussen et Savignac, *Mission*, t. I, 255, n° 3.

(2) Sur ce *h*, voir Jaussen et Savignac, *l. c.*, p. 256-258.

(3) *L. c.*, 257, n° 2.

(4) Le sens de *muqah* ou *maqah* est contesté. Voir Ryckmans, l. c., p. 4. Le symbole de cette divinité est le bouquetin. Au sujet de *Wadd*, voir Id., *ibid.*, 10-11.

(5) Id., *ibid.*, p. 33.

(6) Nielsen, *Handbuch altar.*, I, 224-228.

(7) D'autres identifient *Ilal* avec *Attar*. Ryckmans, p. 3. *Lat* est une forme de *Ilal* plus récente ; son divin parèdre aurait été *Ilah*. (Id. *ibid.*, p. 2 et 3).

(8) Cf. *Ba'al Ḫamman*, à Carthage. *Ps.*, xix, 7 : *ḫamma* : chaleur solaire ; sens dérivé figuré : *soleil*.

(9) Voir le paragraphe relatif aux *ḫammanym*, p. 412. — *Ilâh* = Allah dans le Qoran. Ses filles sont Al-Lât, Al-'Uzzâ, Manât (*Sourate*, 53, 19-20), dont Mahomet se débarrassa, ainsi que des anges, des *djinn*. Mahomet polémiqua non seulement contre le polythéisme, mais aussi contre les formes religieuses nord-sémitiques, avec leur culte d'images de la divinité et leur anthropomorphisme. Ilah était un dieu universaliste, comme celui des inscriptions. Il était le souverain des autres dieux (Nielsen, *Handb.*, t. I, 184-185). Ajoutons que Mahomet ne prêcha jamais Ilâh comme une nouveauté (*Journal Asiatiq.*, 1859, 236. Cf. *Sourates*, 37, 43, 52 et 53).

(10) Cf. Dit. Nielsen, *Altarab. Mondreligion*, p. 34. Jaussen et Savignac, *Mission*, t. II, n° 11, 2 ; n° 26, 3 (consécration d'objets à cette déesse).

Il est possible que le Soleil et la lune aient été considérés comme les deux déités fondamentales et que l'imagination populaire primitive ait conçu leurs rapports réciproques comme un mariage. De leur union serait né l'astre qui leur ressemble le plus par son éclat : Vénus. De là, l'archaïque triade divine (1).

Manât (2). — Cette déesse était honorée sous la forme d'une grosse pierre, dans l'Arabie méridionale. Son lieu de culte était à Qudaid, entre Medme et la Mecque. Les Arabes des environs lui offraient des sacrifices et des oblations ; mais elle était particulièrement honorée par les tribus Aus et Chazrag, qui y faisaient le pèlerinage, leur *hagg* (3). Ils donnaient volontiers à leurs enfants le nom de *'Abd-Manât*, « Serviteur-de-Manât.

On rencontre le nom de cette déesse au Ier siècle avant Jésus-Christ (4), dans une inscription nabatéenne, sous la forme מנותו : *mnwtw* (5) à laquelle correspondra *mnt* du Qorân (6).

Sur une célèbre stèle araméenne de Teima (7), qui date du VIe ou du Ve siècle avant notre ère (8), un prêtre s'appelle *Salm-šêzib* fils de *Pt-Osiris* (9). Ces deux noms propres, qui signifient *Ṣalm* (10) (ou *Salam*)-*délivre* et *Celui-que-donna-Osiris*, témoignent d'un syncrétisme assyro-égyptien dans ce milieu arabe.

Bien que le nombre des inscriptions découvertes se soit multiplié, ce sont toujours pratiquement les mêmes noms divins qui reviennent.

(1) *L. c.*, 206-207. RYCKMANS, l. c., 5 ; *'Umm-'Attar*.

(2) Au point de vue étymologique, le mot *manât* dérive d'une racine commune aux langues sémitiques : akkad. : *monû* ; arabe : *mny* ; sud-arab. : *mnw* ; aram. : *mn'* ; hébr. : *mnh* « compter », « partager » ; d'où : *lot, sort*. Le mot *manîya* s'emploie en ce sens de *sort*. Plur. : *manâya, manâ* (MONTGOMERY, *Arabia and Bible*, 168), fait remarquer que l'ancienne finale des mots féminins, en arabe, était *-ai* correspondant au féminin hébreu *-ah*.

(3) Le sens fondamental de *ḥâg*, en hébreu, est le même. Voir *Exod.*, XXIII, 15-17.

(4) On le trouve aussi dans un stique d'Isaïe (LXV, 11d), sous la forme *mny*, en parallélisme avec גד, *gad*, dieu du Bonheur. Voir RYCKMANS, l. c., t. 1 p. 8.

(5) COOKE, n° 79, 5.

(6) *Sourate*, 53, 20. COOKE fait remarquer que la finale *-w* ne se trouve nulle part ailleurs, dans les mots féminins nabatéens. Ici, il correspond au *ta marbuta* arabe, qui dans les noms propres, reçoit le *tanuin*.

(7) CIS, II, 113, dans COOKE, n° 69. Description de DOUGHERTY, dans *Americ. Journ. of Archaeology*, XXXIV (1930), 304-308 ; commentaire de SIDNEY SMITH, *Babyl. Hist. Texts*, 79-98. Rappelons ici qu'un des « amis » de Job, *Eliphaz*, était de Teima.

(8) Cf. DUSSAUD, *Syria*, V, 258.

(9) Dans le texte *P ṭ s r y*, transcription de l'égyptien P'*-dy-Isir*. Voir H. RANKE, *Keilschr. Mater. altäg. Vokalis.* 33-34. Le *Putiphar* de la Bible est de même formation : *P'-dy-p'-R'* = *Celui-que-donne-* (le dieu) *R'e*. Voir p. 454, n. 8.

(10) Faut-il admettre que cette déité était Nanâ, comme l'a proposé DE GENOUILLAC, dans RA, XXII (1925), 79, n. I. L'explication paraît séduisante, si on lit W.Š.N.G.L'.. = *Ušumgal*, avec LIDZBARSKI.

Par exemple, chez les Thamudéens, la triade *'Attar*, *Wadd*, *Nakrah* est stéréotypée dans tous les textes nord-minéens et sud-minéens (1). Pour l'antiquité sud-sémitique, on connaît plus de cent noms divins. Il en est un certain nombre dont on n'a pu encore établir la signification (2), d'autant que leur vocalisation n'est pas marquée.

Le Culte

Le culte des Arabes était aniconique (3), bien que les représentations « artistiques » d'hommes et d'animaux fussent nombreuses (4).

L'hébreu emploie le mot *ḥâg* pour désigner la *fête impliquant pèlerinage* (5). Les Arabes se servaient du mot correspondant *hgg* ; il a survécu pour désigner le pèlerinage à La Mecque.

Le *sacrifice propitiatoire* ou *pour le péché* est appelé *ḥaṭṭ'at* dans le Lévitique (6). On trouve le même mot, au même sens, dans les inscriptions sabéennes (7). Ces inscriptions contiennent la confession *explicite* et très crue des péchés (8) pour lesquels le sacrifice *ḥaṭṭ'at* est offert.

Une inscription minéenne mentionne une consécration, c'est-à-dire une offrande de dattes et de grain comme *nourriture*, 'KLH, du dieu Wadd, en son lieu sacré בית *byt* (9).

Le sacrifice (10), chez les Bédouins, comprenait trois parties : 1° le sacrifice lui-même, avec ses apprêts, dans le *manḥar*, lieu de l'immolation ; 2° le *woqûf* de l'assistance unie d'intention et de cris à l'acte du sacrificateur, enfin 3° la communion tumultueuse des assistants (11).

(1) Nielsen, *Handbuch*, I, 188. Par exemple Jaussen et Savignac, *Mission*, t. II, n° 27. — Les Thamudéens étaient les occupants de l'oasis El-Ela.

(2) Tel *Nkrh* minéen, *Hwbs* sabéen, *Nswr* qatabanite. Pour le premier et le dernier de ces mots, voir Ryckm., *Noms propres*, t. I p. 22, etc. Voir Niels. 188-189 et Ryckmans, *l. c.*, chap. I.

(3) Inutile de rappeler que telle fut aussi la pratique des Hébreux.

(4) Montgomery, *Arabia and the Bible*, 156 ; Wellhausen, *Reste arab.*, 101-103.

(5) *Exod.*, xxiii, 14-16. Et voir, I *Reg.*, viii, 2.

(6) *Levit.*, iv, *passim.*

(7) Voir note suiv.

(8) Il s'agit de transgressions contre les règles relatives aux impuretés rituelles (CIS, Part. iv, n° 568, 6 et, Inscr. de Petrograd, Ryckmans, dans RB, 1932, 393-397, n° 2) ou physiologiques (CIS, *l. c.*, n° 532, 3-4, 7 et Ryckmans, n° 1. Voir en particulier CIS, n° 523, bien que le mot *ḥaṭṭ'at* ne s'y trouve pas ; cf., *l. c.*, n° 533).

(9) Jaussen et Savignac, *Mission*, t. II, n° 7, 1-4. Au n° 10, l. 2, on parle du *toit* et du *frontispice* de cette *byt*.

(10) Toute immolation était, en quelque manière, un sacrifice. Smith, 281.

(11) Lammens, *Les sacrifices préislamiques*, 83.

Les victimes ordinaires étaient le bœuf, la chèvre et le chameau. Quant à la gazelle, elle constituait une victime imparfaite (1). Le lait n'était pas matière de sacrifice (2).

On offrait en holocauste des victimes humaines (3).

Le *ḥaram* des Arabes était à ciel ouvert, nous le verrons (4).

Les Arabes nomades, nous l'avons noté, devaient faire un pèlerinage pour se rendre au lieu de culte. Il convient d'en dire à peu près autant des citadins, car le sanctuaire ne se trouvait pas toujours en ville, et, surtout, il n'y en avait pas en chaque ville (5). Mais, quand on emportait à la guerre le bétyle ou symbole divin, on l'abritait dans une *bayt* (6). Par exemple, les annales préislamiques de Tâif citent un fait de ce genre relatif à *al-Lât*, pendant la guerre d'Al-Fidjâr (7). Cette *bayt* de la pierre divine était, non pas une tente ordinaire, moins encore une maison, mais une tente-tabernacle, *bayt* ou *qobba* rituelle. La tente ordinaire, destinée à abriter la famille, était faite de poils ; la tente-*bayt* était en cuir ; celle-ci se distinguait également de la précédente par ses dimensions plus réduites (8), par son sommet arrondi terminé en pointe et par la couleur adoptée qui était le rouge (9).

(1) Smith, 218-219.

(2) La nourriture ordinaire des nomades était le lait (le lait de chamelle particulièrement) et les dattes. Lammens, *Villégiature*, 412 et 416 ; *Berceau de l'Islam*, 51, 57. Ailleurs, le même savant écrit que les dattes et la viande de chameau formaient la seule nourriture solide pour des milliers de Bédouins qui vivaient et mouraient sans avoir jamais avalé une bouchée de pain. *Berceau de l'Islam*, 82 ; 141. Quant aux Arabes des villes, ils se nourrissaient de concombres, de melons d'eau, d'olives, de grenades, de raisin, de pâte — s'il y avait des céréales (*Ibid.*, 82 et s. ; cf. 90 ; *Villégiature*, 420).

(3) Les PP. de l'Eglise et les auteurs ecclésiastiques qui en parlent sont unanimes sur ce point. Wellhausen (*Reste arab. Heidenth.*, p. 42) a cité S. Ephrem (v, 32), Theodoret dans la vie de S. Siméon Stylite, Evagrius (H. E., vi, 22) sur les orgies de Vénus, et la vie de S. Hilarion (§ 16) attribuée à S. Jérôme. Références dans Smith, 370-371, avec n. 3 et 4. Il n'est pas sûr qu'on ait admis d'autres victimes à l'holocauste.

(4) Chap. X. Dans les inscript. himyarites, מחרם : *sacrarium*. CIS, iv, 2, n° 434, l. 2-3 ; n° 440, l. 3, etc.

(5) Voir Wellhausen, *Reste arab. Heid.*, 102. Faut-il rappeler qu'Israël n'eut qu'un seul *temple* légitime, celui de Jérusalem ?

(6) En certains textes, *bayt* a le sens de bétyle et d'oracle. Lammens, *Le culte des bétyles*, 49, n. 4.

(7) « Une tente représentait le pavillon sacré, sorte de tabernacle portatif renfermant le bétyle ou fétiche divin de la tribu. Ce *palladium* était hissé sur un chameau ou prenait place une femme qui en avait la garde. De là, elle excitait les combattants ». Lammens, *Une villégiature arabe*, dans Etudes, t. LIV (1917), 428-429.

(8) Plus tard, la *qobba* s'agrandira. Elle servira même pour des usages profanes.

(9) Lammens, *Culte des bétyles*, 41-42 ; 51, n° 3 ; 60. — Le *palladium* était sanctuaire et communiquait le privilège des lieux saints à ses environs immédiats ; tout le pourtour, aussi loin que s'étendaient ses câbles, devenait un *ḥaram* et jouissait du droit d'asile. — On remarquera l'analogie matérielle qui existe entre la tente-*bayt* et la *tente d'assemblée* « tabernaculum fœderis » (Cf. *Exod.*, xxxiii, 7-11 E).

Comme tous les autres, le *ḫaram* de la Mecque jouissait du droit d'asile (1).

Pierres sacrées. — La pierre noire célèbre sous le nom de *kaaba* était le bétyle principal de La Mecque ; mais il y en avait beaucoup d'autres sur son *ḫaram* (2). (A l'époque de l'hégyre, la plupart des clans qoraishites semblent avoir possédé chacun leur *roken* ou bétyle particulier (3). On ne saurait dire si cet usage est très ancien.)

Dans le voisinage de La Mecque, à *Safâ-Marwa*, il y avait un sanctuaire géminé où étaient érigés un *bayt*(4) et des pierres sacrées appelées *hdjr* (5).

On honorait les *anṣab* par des visites et par des sacrifices périodiques ; la chair des victimes demeurait abandonnée aux oiseaux, aux fauves du désert ; toutefois, les assistants y prenaient part quelquefois (6).

Il n'est pas prouvé que le sacrifice fût offert directement à la pierre considérée comme divine, ni surtout qu'une telle conception — si elle exista réellement (7) — fût primitive, d'autant que l'étymologie du mot ne fait nullement songer à une divinité.

On connaissait aussi des monceaux de pierres autour desquels les dévots exécutaient la ronde rituelle, *tawâf* (8).

(1) Godef. Demonbynes, *Le pèlerinage*, p. 3 et suiv.

(2) Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques* dans Bullet. Instit. franç. archéol. or. du Caire, xvii (1920), 72. A certains jours, avant l'Islam, on se rendait en cortège de quartier en quartier, à La Mecque ; sur le parcours, le cortège s'arrêtait devant les bétyles, les stèles archaïques des tribus, pour les vénérer. On terminait par le *woqoûf*, l'arrêt au *manḫar* ou *lieu du sacrifice* : tout le mondo participait là à un repas rituel. Lammens, *Sanctuaires préislamiques*, 55.

(3) *Id.*, *Culte des bétyles*, p. 74.

(4) Lammens, *Sanct.*, p. 74.

(5) *Id.*, *ibid.*, 52 et 54, n. 7.

(6) Citat. textuelle de Lammens, *Culte des bétyles*, 59.

(7) Il n'y a pas à se préoccuper, au point de vue qui nous intéresse ici, des déviations du sentiment religieux. Il est possible qu'en Arabie ou ailleurs, plus d'un dévot ait imaginé que son dieu se trouvait effectivement dans une stèle ou dans une statue.

(8) Lammens, *Sanctuaires*, 50. A la Mecque, des tas de pierres et des pierres levées marquaient les limites du *ḫaram*, mais elles n'avaient pas été placées là dans ce but (God. Demombynes, *Le pèlerinage*, 24-25 ; RP. Lammens, *Sanctuaires préisl.*, 111 ; *Culte des bétyles*, 59.

ARTICLE III

Dans l'Iran (1)

Avant les Achéménides

Les Iraniens sont des Aryas qui apparaissent au seuil de l'histoire vers le xxve siècle. Parmi les Aryas, les uns envahirent le Penjab et la vallée du Gange, ce sont les Hindous ; d'autres émigrèrent jusqu'en Europe, ce sont les Indo-Européens ; un troisième groupe demeura non loin de l'habitat primitif — la Sibérie méridionale sans doute — et la Perse.

L'Avesta (2), qui contient leur religion, n'est que « le débris d'une littérature beaucoup plus vaste (3). » A l'époque sassanide, il était divisé, à peu près comme la Bible hébraïque (4), en trois parties : la promulgation de la loi nouvelle ; — la loi ; — les livres mixtes (5).

Tout le monde admet que ce canon iranien fut clos sous Sapor Ier (6) et que, à partir de Sapor II (7), l'Avesta fut officiellement la religion des Perses : tel est le *terminus ad quem* ; de plus, il est admis que les

(1) La religion de l'Iran porte des noms différents, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage : *mazdéisme*, du nom d'Ahura-Mazda (Ormuzd), *Zoroastrisme*, du nom de son fondateur présumé ; *magisme*, du nom des « mages» , ministres du feu, *parsisme*, parce que les parsis la professent. (Effectivement, une colonie, la colonie *parsie*, très prospère, descendant des fugitifs qui, à diverses époques, quittèrent la Perse et se refugièrent dans l'Inde pour sauver leur foi, en conserve la tradition. J. Darmesteter, I, p. xxvii-xxviii).

(2) Mot *pehlvi* qui signifie *la loi*. Disons tout de suite que l'Avesta est une sorte d'Encyclopédie théologique, liturgique et juridique dont certains éléments sont antérieurs à la dispersion des 3 groupes aryas, et d'autres contemporains des Achéménides. Ces éléments, qui étaient transmis d'une génération à l'autre oralement, furent recueillis au Ier siècle après J.-C., et, à partir de ce moment, se développèrent sous des influences diverses, à la manière d'une métaphysique. J. Darmesteter (t. I, p. xl) fait remarquer ceci : quand la langue de l'Avesta fut devenue langue morte et que son sens menaçait de se perdre, on rédigea des traductions du livre sacré dans la langue du temps, le *pehlvi*, qui est *la forme que le vieux perse* des Achéménides *avait prise au bout de cinq siècles.*

(3) D'après un auteur arabe, le contenu de l'ouvrage originaire « aurait couvert d'écriture les peaux de mille bœufs ». (Harlez, I, 22). Les parties qui nous ont été conservées l'ont été à cause de leur emploi liturgique ; tout le monde est d'accord là-dessus. Cf. Harlez, I, 25 ; Darmesteter, I, p. xxviii-xxix ; Carnoy dans *Christus*[5], 338.

(4) La *Loi* — les *Prophètes* — les (autres) *Ecrits* : thorah, nebi'ym, ketûbym.

(5) On disait *Nasks*.

(6) De 251-272. Dans le présent ouvrage, nous n'avons pas à pousser au-delà du début de notre ère.

(7) De 304-379.

parties les plus anciennes sont les *Gâthas*. Mais à quelle date remontent-ils ? Quel est le *terminus a quo* ?

ORIGINES DE LA RELIGION IRANIENNE

Celui ou ceux qui ont écrit les *Gâthas*, on le sent à chaque ligne, étaient des hommes d'action : « Vers qui me tournerai-je ? Où irai-je porter ma prière ? Parents et serviteurs m'abandonnent ; ni mes voisins ne me veulent du bien, ni les tyrans méchants de mon pays (1).. Ailleurs : « Malheur à ceux qui empêchent l'apôtre de la parole d'enseigner le bien (2). »

Leur désir et leur espoir était de travailler à l'avènement du règne de Dieu et d'y prendre part : « Puisse un bon roi, homme ou femme, régner sur nous, ô le plus sage des êtres dans les deux mondes (3). »

Ils sont convaincus que cet avènement se confond avec celui d'un prince favorable à leurs idées : « Comment j'établirai dans sa pureté la religion pure ? En l'enseignant sans cesse à une royauté sage (4). » Leur but était de transformer une Cour dont la religion était vague et tiède en une Cour mazdéenne sanctuaire de la vraie religion (5).

La religion qu'il enseigne, l'apôtre mazdéen la considère comme révélée : « *Avec ta connaissance que tu donnes divinement* au moyen du feu et *que tu révèles* par Asha entre les adversaires en lutte, *dis-nous, fais-nous connaître, par la langue même de ta bouche*, ce que nous ferons connaître aux vivants (6). »

Le nom d'Ahura-Mazda (7) se trouve dans un texte de la Bibliothèque d'Aššurbabanipal sous la forme ^{d}*As-sa-ra* ^{d}*Ma-za-aš* (8). Il est à peu près certain qu'on peut remonter plus haut que l'époque d'Aššurbanipal, VIIe siècle.

(1) *Yasna*, XLVI, 1.
(2) *Yasna*, XXXII, 13.
(3) *Yasna*, XLI, 2 ; cf. XXVIII, 1-8.
(4) *Yasna*, XLIV, 9.
(5) LAGRANGE *in* RB, 1904, 33.
(6) *Yasna*, XXXI, 3. Voir HARLEZ, t. I, 19.
(7) On pouvait dire aussi *Ahura* ou *Mazda-Ahura*.
(8) III RAWLINSON, Pl. 66, Rev. col. IV, 24, Asura est la forme hindoue de l'iranien *ahura*, et Ma-za-aš correspond au grec- μάσης qu'on lit dans 'Ωρομάσης, à côté de 'Ωρομόσδης. Et ce nom divin se trouve joint à d'autres noms étrangers. Cf. KÖNIG in *Reallexik. Assyriol.*, I, 59.

Le Zoroastrisme est, dans toute la force du terme, un système religieux formel ; mais, avant de l'embrasser, les Perses, comme tous les autres peuples de l'antiquité, avaient déjà certainement une religion (1). D'ailleurs, le Zoroastrisme, comme plus tard le Mahométisme qui remontera à la foi d'Abraham, ne prétend pas proposer un dieu nouveau ou complètement étranger ; Zoroastre (2) se sent *appelé*, élu, non pas pour fonder, mais pour « perfectionner » ou « purifier » la Religion (3).

A quelle époque Zoroastre commença-t-il sa prédication ? A quelle époque sa réforme et la transformation qui suivit eurent-elles lieu (4) ? Deux opinions sont en présence.

Voici la première. Si l'on s'en rapporte à la tradition gréco-romaine (5), qui doit se rattacher à celle de l'Iran, la vie de Zoroastre serait à reporter dans la nuit des temps. Le tableau qu'Hérodote (6) fait de la religion des Perses est celui d'une religion naturiste, analogue à celle de tous les peuples antiques ; ce qui revient à dire que le système religieux de l'Avesta n'avait prévalu ni à la Cour, ni parmi le peuple, et nous allons voir que, effectivement, il ne paraît nulle part, à l'époque des Achéménides.

Les historiens arabes parlent du rôle important que joua, dans la réforme religieuse, sous Ardashir, le prêtre Tansar, qu'ils appellent « platonicien (7) ». L'influence alexandrine est visible dans la conception de Vohu Manoh, qui correspond au *logos* néo-platonicien, et les Ameshas Spentas des Gâthas sont une réplique des *dunameïs* de Philon. Enfin, le système gâthique est trop abstrait pour être antérieur aux grands philosophes grecs.

Vers 150 avant Jésus-Christ, Mithridate le Grand anéantit la puissance grecque sur le territoire persan ; dans Strabon (8), au Ier siècle avant Jésus-Christ, la religion de l'Avesta « a déjà pris sa

(1) Lagrange, *l. c.*, 29.

(2) *Zarathustra* est la forme la plus antique du nom, celle de l'Avesta. Harlez, I, 13.

(3) Gressmann, *Or. Relig.*, 124. — « Dès qu'il parut sur la terre, la nature tressaillit de joie, les arbres agitèrent leurs feuilles, les fleuves soulevèrent leurs ondes. La vie du prophète, dans le désert, fut des plus extraordinaires : sa nourriture ne consistait qu'en lait ou en fromage. Et cela dura 30 ans ». Harlez, t. I, 19.

(4) Lagr., *l. c.* — A quelle époque et où naquit-il ? Fut-il prêtre ou roi ? Propagea-t-il sa doctrine par la seule persuasion ? Autant de questions qui demeurent sans réponse. Harlez, I, 12-20.

(5) Pline, *Hist. Natur.*, XXX, I, § 2 ; Hermodore, dans Diog. Laërt., *Prœm.*, 2 ; Plutarque, *De Iside et Osir.*, 46.

(6) Hérod., I, 131 ; VII, 43, 113, 114.

(7) Darmester, III, p. XXI et s.

(8) Surtout XI, VIII, IX, et XV, III, VIII.

physionomie, sans avoir tout à fait triomphé (1). » Le culte principal est celui du feu (2) ; mais l'idolâtrie existe avec le culte d'Anaïtis-Anahita (3) et de ses deux parèdres Omanos et Anadatos (4). C'est vers cette époque que les livres sacrés sont arribués à Zoroastre par quelques représentants de la tradition gréco-romaine, NICOLAS de Damas (5), PAUSANIAS (6), PLINE (7). La réforme religieuse trouverait donc sa place naturelle vers le IIe siècle avant Jésus-Christ ; et elle serait due aux mages (8), « dépositaires d'une morale tendant à une vie plus parfaite (9) » qui, à la Cour des Parthes, constituait un des grands conseils (10) du roi (11).

Seconde opinion. Ce n'est pas seulement au Ier siècle avant Jésus-Christ que des auteurs grecs attribuent des écrits à Zoroastre. Au IIIe siècle, nous rencontrons le témoignage de HERMIPPE de Smyrne (12), et HÉRODOTE (13) parle d'une *théogonie* que les mages récitaient à l'occasion des sacrifices.

De plus, la tradition pehlevie (14) est unanime à parler d'un Avesta écrit 300 ans avant Alexandre le Grand, qui en aurait brûlé l'exemplaire officiel. Le livre aurait été reconstitué sous les Sassanides ; mais il n'a pu être composé en entier dans une langue qui, à cette époque, était morte depuis longtemps, puisqu'*on a été obligé d'en faire une traduction en pehlevi* et de composer de longs commentaires afin d'élucider un texte qu'on entendait fort mal.

Enfin, l'Avesta représente un état de la langue iranienne aussi éloigné du pehlevi que le latin du français. Or, sur les monnaies

(1) LAGRANGE, *l. c.*, 45.
(2) *Cf.* DHORME *in* RB, 1913, 19.
(3) L'équivalent de dNinni, dIštar, Astarté.
(4) STRABON, XI, VIII, 4 : « ...τῶν συμβώμων θεῶν... Ὠμ. καὶ Ἀν. περσικῶν δαιμόνων.
(5) *Fragm. Hist. Gr.*, III, 409.
(6) PAUS, V, XXVII, 3.
(7) *Hist. Natur.*, XXX, I.
(8) Le mot *magu* « mage », qui eut d'abord le sens ethnique de Mède (HÉRODOTE, I, par ex., 101, 107 ; cf. DARMESTETER, I, p. L, n° 1), devint, dans la suite, synonyme de *prêtre* (aujourd'hui, on dit *mobed*), *sacrificateur, devin*, à cause de l'importance que prit leur caste dans les fonctions « cléricales ». Le « sacerdoce » est héréditaire. On naît « prêtre » ; mais on ne peut exercer les fonctions sacrées qu'à la suite d'initiations. En principe, un « mage » ne peut épouser la fille d'un « laïque ». DARMAST., I, p. L.
(9) STRABON, XV, III, I.
(10) *Id.*, XI, IX, 3.
(11) C'est la conclusion à laquelle incline le P. LAGR., dans l'étude citée.
(12) Tous les textes furent colligés par A.-V.-W. JACKSON, *Zoroastr the prophet of ancien Iran*, Appendice.
(13) I, 132.
(14) Rappelons que le *pehlevi* (ou *pehlvi*) est la forme littéraire du persan, aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

des rois indo-scythes du Ier et du IIe siècle après Jésus-Christ., les noms propres apparaissent déjà sous une forme pehlevie avancée ; par exemple : σαλαγνο =pehl. : *Vashlagno*, Avest. : *Verethragna* ; Μιορο = pers. : *Mihr*, pehl. : *Mitro*, Avest. : *Mitra*. Sans doute, on aurait pu écrire alors en avestique langue morte, mais à condition d'admettre qu'une littérature religieuse importante existait déjà en cette langue remontant à une époque où l'avestique était parlé.

Les arguments de la thèse opposée ne sont pas décisifs. Tout le monde admet qu'il y a, dans l'Avesta, des parties révélant la religion populaire, naturiste. On peut croire que le Zoroastrisme fut, à ses débuts, une doctrine d'école qui ne prévalut pas tout de suite, surtout dans les milieux officiels.

Ce que les auteurs arabes disent de Tansar ne nous apprend pas grand'chose ; et il n'est pas exclu que des influences grecques soient perceptibles dans les parties récentes de l'Avesta.

Quant au *logos* néoplatonicien, on peut dire que, à l'époque de STRABON, Vohu Manoh apparaît tout anthropomorphisé sous le nom de *Omanos*. D'ailleurs, qu'il s'agisse de *logos* ou de *dunameïs*, on pourrait soutenir, tout aussi bien, que c'est PHILON qui a subi l'influence de l'Avesta, car il a connu les idées iraniennes ; il le dit lui-même explicitement (1).

Enfin, les abstractions des Gâthâs sont aussi mystiques que philosophiques ; d'ailleurs, la tendance à l'abstraction est bien dans l'esprit indo-iranien : le contenu des Védas le prouve.

Aucune des deux thèses n'a fourni d'arguments définitifs. La question reste donc ouverte ; mais « les parties primitives et le fond des doctrines pourraient remonter à une assez haute antiquité (2). »

LES IDÉES RELIGIEUSES AVANT LA DISLOCATION ARYENNE

Autant qu'on peut en juger, voici quel était le fonds le plus antique de la religion iranienne, antérieurement à la dislocation des Aryas. Dans l'Inde même, on admettait primitivement *Dyêus* (3), qui signifie *ciel*, *céleste*. On admettait également des *deivos* (4) et des

(1) *Quod omnes prob.*, II, 456 :
(2) CARNOY, dans *Christus*$_5$, 350.
(3) D'où est dérivé *Zeus pater*, *Ju-ppiter*.
(4) Sanscrit : *devà* ; lat. : *deus*, que nous traduisons par *dieu*. Le grec *théos* dérive d'une autre racine, conservée en lithuanien : *dvesiû* = « respirer » et signifie *souffle, esprit, âme*. Cf. SCHRADER, dans HASTINGS, *Encyclop. of Relig. and Ethics*, II, 15 A.

esprits. Les *deivos* étaient originairement les éléments naturels qui sont au firmament : le soleil, *Mitra*, la lune, le tonnerre (1), les vents. On leur rendait un culte, ainsi qu'au feu et à l'eau (2).

Les travaux agricoles se faisaient tous sous la protection de nombreuses divinités.

La partie de la religion la plus universellement répandue consistait dans un ensemble de règles de pureté et d'impureté analogues à celles qu'on trouve dans toutes les religions de « Primitifs » : impuretés des cadavres, de la femme à certains moments de sa vie, de l'homme en cas de pollution involontaire ; nécessité de faire disparaître les cheveux et les ongles coupés ; soin de ne pas souiller les eaux en urinant ou crachant dans les fleuves (3).

Le grand purificateur est le feu. Sur les hauts plateaux du Nord, patrie première de la race, c'est par le feu qu'on se défendait contre le froid et contre les bêtes ; aussi ce qu'on adore dans le feu, c'est moins la flamme du sacrifice que l'élément brûlant. Le mythe du feu contre le dragon Azhi Dahâka est fondamental chez les Iraniens (4).

Le *Yasht* (5) conserve encore le souvenir de *sacrifices sanglants* (6) offerts par les anciens héros (7). Le culte était très simple ; autant qu'on peut en juger, il consistait dans un repas offert à la divinité « sur une jonchée de verdure » (8).

En Perse, le dieu suprême était Varuna, en grec Οὐρανός (9) ; on

(1) Sur le tonnerre, SCHRADER, *l. c.*, 33 B.

(2) La réforme de Zoroastre aurait consisté dans une réaction contre le polythéisme, et provoqué la rupture des deux races aryennes qu'elle aurait séparées pour toujours. HARLEZ, I, 14 ; 18-19.

(3) Les Perses ont eu le sentiment très vif que le sec ne souille pas le sec.

(4) On se demande si le feu et le dragon, fonds de l'ancien thème, n'étaient pas les véritables héros dont Ormuzd et Ahriman seraient devenus, dans la suite, les titulaires.

(5) *Yasht*, IX, 25.

(6) Zarathustra, lui, il offrit *haoma* avec le lait, avec le *baresman*, la sagesse de la langue, le texte divin, la parole et les actes, les libations et les paroles droites. — Le *haoma* est une plante jaune aux nœuds très rapprochés, douée de vertus mystiques comme le *soma* hindou. L'objet du sacrifice est la consommation du jus extrait du *haoma* et d'une autre plante mêlé avec du lait consacré et de l'eau bénite (DARMESTETER, I, p. LXV). — Le *baresman* est un petit faisceau de tiges d'arbre liées ensemble par un lien fait avec des feuilles de dattier (*Id.*, *ibid.*, p. LXV).

(7) Pour ce qui précède, LAGRANGE, *l. c.*, 48-50.

(8) A une époque difficile à préciser, le mage intervenait solennellement pour réciter une *théogonie* ou genèse de dieux, usage emprunté peut-être au culte babylonien (DHORME dans RB, 1913, 20).

(9) O. SCHRADER dans HASTINGS, t. II, p. 13 A. Voir OLDENBERG, *La relig. du Véda*, trad. HENRY, p. 27, n. 1.

adorait aussi Ahura, Mitra, Verethragna, le dieu de la victoire, et Anahita. On croyait à l'existence de démons, les *daevas* (1).

La lutte entre Ormuz et Ahriman était peut-être alors analogue à celle qu'admettaient d'autres religions naturistes, par exemple celle de Tiâmat et de Marduk (2), en Basse-Mésopotamie ; il est vraisemblable qu'elle ne devint lutte d'un dieu du Bien contre un dieu du mal que dans la suite du temps (3).

Le prêtre principal s'appelait, dès cette époque, *Zaota*.

On admettait la balance des bonnes et des mauvaises actions. La morale est une morale de paysans (4) : le soin vigilant des vaches et des chiens fait partie des plus hautes vertus ; être un mauvais pâtre, piller, saccager l'habitation du cultivateur ou son pacage constituent de gros péchés. On doit interdire les querelles, fréquentes entre nomades batailleurs, et assurer la paix nécessaire au paysan. Toutefois, on parle de bonnes pensées, de bonnes paroles (5). Les désirs sont modestes : « boire le doux lait » est une grande joie ; posséder une vache ou deux, c'est déjà le bonheur (6).

Sous les Perses Achéménides, 520-330 avant Jésus-Christ

L'étude des astres, qui fut si développée au cours des siècles, avait un but essentiellement pratique : pronostiquer l'avenir ; aussi, demeura-t-elle toujours *astrologie*. Toutefois, la quantité d'observations de toutes sortes qu'on avait faites et qu'on poursuivait fit naître l'idée que certaines lois devaient régir les phénomènes célestes ; mais ces lois, on ne chercha à les fixer qu'aux époques récentes. Il n'y eut d'exception que pour la régularité des phénomènes relatifs à la lune et au soleil, éclatant à tous les yeux, qui avait permis de bonne heure de fixer le calendrier. Or, l'idée que les événements de la terre sont la réplique de ce qui se passe dans les cieux avait entraîné à

(1) Dans l'Inde, les *daevas* devinrent des dieux.

(2) Poème *Enuma eliš*, dans *Milieu bibl.*, t. II, 85 et suiv.

(3) Cfr. Lagrange, *l. c.*, 52-54 et Darmesteter, t. I, 22 et suiv.

(4) Le fonds de l'Avesta nous représente une société « à l'état d'enfance. Trois classes seulement partagent la nation : les prêtres, les guerriers, les agriculteurs. Point de cités point de commerce. La monnaie est encore inconnue Les vêtements, les mœurs, les modes et formes de transactions y sont d'une simplicité toute primitive. Une partie du peuple est encore nomade et habite sous des tentes, peut-être en est-il ainsi de la nation entière ». Harlez, t. I, 23-24.

(5) *Yasna*, IX, 8. Cf. Lagrange, *l. c.*, 49 et Gressmann, *l. c.*, 126.

(6) Cf. Gressmann, 124-129.

des conséquences particulièrement exagérées, et des faits légendaires ou même historiques que la tradition situait très loin dans le passé avaient été mis en corrélation avec les phénomènes célestes. Et le jour était venu où l'antique religion populaire elle-même avait été sensiblement modifiée. On n'avait plus considéré le panthéon comme une sorte d'organisation politique, avec, comme divin roi suprême, le dieu national — Aššur dans le Nord, ou Marduk dans le Sud — entouré de sa Cour, c'est-à-dire, en premier lieu, les grands dieux qui avaient joui d'un prestige particulier au cours de l'histoire, et, en outre, de nombreux ministres et assesseurs, les uns et les autres préposés respectivement aux divers départements vers lesquels se dirigeait l'homme dans les multiples éventualités de sa vie : naissance, alimentation, plaisirs, guerre, maladie, etc.

Maintenant, tous les dieux étaient ou représentaient des astres. Mais la spéculation n'avait-elle pas trop de part dans la religion ? Elle risquait de dessécher le cœur. Il est vrai que le culte restait le même. Le personnel sacré veillait à la conservation des rites : incantations, purifications, lamentations, présages, cérémonies, fêtes. Toutefois, l'enseignement astral ne pouvait manquer d'agir, du moins sur les esprits « cultivés », comme une force décomposante ; et, lorsque après la chute de la puissance babylonienne, pénétrèrent dans le pays des idées nouvelles et de nouveaux idéals venant de l'Orient et de l'Occident, des Perses et des Gréco-Romains, les antiques conceptions furent secouées plus violemment encore que dans le passé.

On sait que la religion des Mèdes et celle des Perses, qui leur succédèrent, n'étaient pas essentiellement différentes, mais Cyrus ne nous apprend rien sur sa religion ; toutefois, l'inscription de son *Grand Cylindre* (1), rédigée en babylonien par des Babyloniens, nous fait connaître quelques idées que nous devons mettre en relief.

D'abord, on affirme que le roi perse est l'élu du dieu de Babylone : « *Le dieu Marduk... chercha* un roi juste, un roi selon son cœur qu'il amènerait *par la main. Il appela son nom* : Cyrus, roi d'Anšan (2) ! *Et il désigna son nom pour la royauté sur toutes choses.*

Le dieu Marduk... regarda avec joie ses actes pieux et son cœur juste ; **il lui ordonna d'aller à sa ville de Babylone** *et, comme un ami et un compagnon, il marcha à son côté... Sans bataille ni combat,*

(1) Dans VR 35, l. 11 et suiv. ; trad. dans WEISSBACH, *Keilschr. Achäm*, voir dans *Milieu bibl.*, II, 397-399.

(2) Voir *Isaïe*, XLIV, 28 ; XLV, 1, 3, 4.

il le fit entrer dans Babylone, *sa ville. Il épargna à Babylone la souffrance...* »

Le roi restitua aux provinces ou aux villes leurs dieux locaux.

« *Je ramenai leurs dieux qui y* (1) *habitaient et je les installai dans une demeure éternelle. Je rassemblai la totalité des gens et je les rétablis dans leurs domiciles.* »

On sait qu'il ne fit pas exception pour Israël, qui bénéficia de l'autorisation libérale de rentrer en Palestine.

Le mage Gaumata avait essayé de se faire reconnaître par le perse Smerdis, frère de Cambyse et de s'emparer du trône, 522 avant notre ère. Darius, « perse fils de perse », se fit aider de six nobles de même race pour combattre l'usurpateur. Son triomphe fut un triomphe sur les mages et, par conséquent, sur les Mèdes. Gardiens des traditions cultuelles, les mages furent maintenus à la Cour pour présider aux sacrifices et aux charmes ; ils furent moins des prêtres que des sorciers.

Malgré certaines apparences, les Achéménides n'étaient pas monothéistes ; Ahura-Mazda occupe bien le premier rang, mais il est suivi d'autres dieux (2). Toutefois, leur polythéisme ne ressemblait pas à celui de l'Egypte et de la Babylonie : leur panthéon était moins peuplé. Ils avaient fait un choix parmi les divinités aryennes ; ils avaient pris Mithra, Ahura-Mazda et la déesse Anahita qui constituaient une triade (3). Le mot Mithra était l'élément divin des noms propres théophores, tels *Mithridate*, *Mithra'in* et d'autres. Artaxerxès

(1) Dans tous les pays situés entre Suse et « l'autre côté de l'Euphrate ».

(2) Si nous n'avions que le 61 premiers §§ de la grande inscription de Behistun, nous pourrions croire que Darius était monothéiste ; mais, au § 62, le roi dit : « Ahura-Mazda et les autres dieux, *ilâni*^{meš} *ša-nu-tum*, m'aidèrent ». La colonne élamite ajoute, après Ahura-Mazda : « dieux des Aryens, *Ḫa-ri-ia-nu-um* », comme pour signifier que *les autres dieux* étaient des dieux des nations. § 63 : « Voici pourquoi je fus aidé par Ahura-Mazda et *les autresdieux autant qu'il y en a* ». Dans les inscriptions de Persépolis (Weissbach, 81 et suiv.), Darius associe Ahura-Mazda « le plus grand des dieux » avec « tous les autres dieux » D'autre part, il est des faits historiques inconciliables avec un monothéisme achéménide Le *Cylindre de Rassam*, I, 33 et s., montre l'empressement du roi pour bâtir des temples aux dieux portés par Nabonide en Babylonie. Une autre inscription (Weissb., p. 8-9 *b*, 1-2) donne à Cyrus le titre de constructeur de l'**é-sag-il** et de l'**é-zi-da**, c'est-à-dire des temples de Marduk et de Nabû. Après avoir tué Gaumata, Darius « bâtit les temples détruits par ce mage ». *Behistun*, § 14 ; 21.

(3) Le mot *baga* désigne la divinité en général ; il correspond au sumérien *dingir*, à l'akkadien *ilu*, à l'égyptien *neter*. On le trouve dans les noms propres de personnes : *Baga-'-in* (Clay, *Legal and commerc. trans.*, dans BE, VIII, I, p. 42). *Bagâbigna* (Gr. inscript. de Behistun, § 68) ; autres noms, dans Hilprecht et Clay, *Business Docum. Murašû*, dans BE, IX, p. 27) ; dans le nom de montagne βαγίσταvov devenu Behistun. Cf. Dhorme, *l. c.*, 27.

Mnémon érigea des statues à Anahita (1) ; Artaxerxès Ochus (2) à deux dieux, Ahura-Mazda et Mithra ; Anahita a disparu (3).

La religion était *anthropomorphique*. A l'époque des Sargonides, les Assyriens avaient ajouté des ailes au disque solaire qui était l'emblème du dieu Šamaš. Or, les Achéménides introduisirent dans

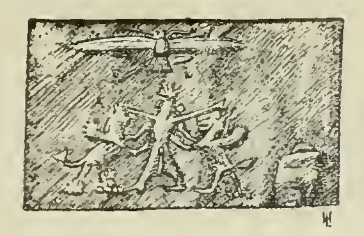


Fig. 60.

ce disque, le buste de leur Ahura-Mazda ; ils le représentaient comme un roi « coiffé de la même tiare (fig. 63 et 64) et vêtu de la même robe »; mais son corps se terminait par un bouquet de plumes qui, avec les ailes, donnait à la figure l'aspect d'un oiseau volant au-dessus des

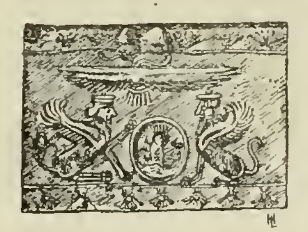


Fig. 61.

groupes humains de Persépolis et de Behistun (Pl. 73, fig. 220) (4). Très souvent, à l'époque achéménide, le dieu est représenté de cette manière, sur les cylindres et les sceaux. Cette image de la divinité était donc très répandue parmi le peuple.

Mais le fait capital qui domine toute la religion des Achéménides, c'est la prééminence presque exclusive prise par Ahura-Mazda.

(1) Dhorme, dans R.B., 1913, 28-29.

(2) Cf. Artaxerxès II, Mnémon, *Inscr. de Suse a*, Weissbach, 123-125 et *Inscr. de Hamadân, l. c.*, 127 ; Artaxerxès, III, Ochus, *Inscr. de Persépolis*, 129, 2, 5.

(3) Darmesteter, *Le Zend Avesta*, II, 364. A l'époque parthe, 255 av. J.-C. — 266 après J.-C., il y aura des êtres divins ou génies ou abstractions divinisées auxquelles on offrira des sacrifices. Mais de cela on ne trouve aucune trace sous les Achéménides.

(4) Dhorme, *l. c.*, 17.

Alors que dans le traité du XIVe siècle avant notre ère, entre Subbiluliuma, roi des Ḫittites, et Mattiwaza, roi du Mitanni, ces Aryens ne faisaient même pas mention d'Ahura-Mazda (1) et que Mithra, Indra, Varuna et Nâsatya étaient nommés seuls. Ahura-Mazda éclipse maintenant tous les autres. Sur le mur de Persépolis, Darius fait graver : « Ahura-Mazda est grand, lui qui est grand au-dessus de tous les dieux, lui qui a « créé » les cieux et la terre, lui qui a « créé »

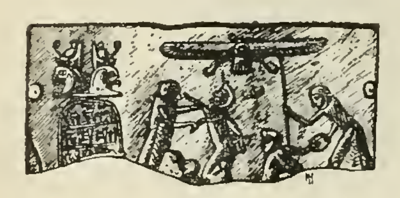




FIG. 62.

les hommes et comblé de toutes grâces les humains (2)... » lui qui a accordé la royauté au roi Darius sur ce sol étendu où se trouvent de nombreux pays : la Perse, la Médie et les autres nations de langue différente, montagnes et plaines en deçà de la mer et au delà de la mer, en deçà du désert et au dela du désert (fig. 65) (3). » Les inscriptions de Xerxès, à Persépolis, et celle d'Artaxerxès Ochus s'expriment d'une manière aussi explicite. Toutes insistent particulièrement sur la création.

L'Avesta (4) n'attribue à Ahura-Mazda que la création des choses bonnes, mais les textes achéménides ne font aucune distinction.

(1) Ahura-Mazda = l'esprit-science, « le dieu qui voit tout, retient tout » d'après l'Avesta (Avesta : *mazdâh* = « mémoire « ; sanscrit : *msdhâ* = « sagesse «. CARNOY, dans *Christus*$_5$, 333 et 356).

(2) Dans l'Avesta, *Yasna*, I, 1 (DARMESTETER, I, p. 7-8), Ahura-Mazda « saint, maître de sainteté », *l. c.*, II, 2 (DARMESTETER, I, p. 43). — « ... Créateur Ahura-Mazda, brillant et glorieux ; le plus grand, le meilleur, le plus beau (des êtres), le plus ferme, le plus intelligent, le plus parfait de forme ; suprême en sainteté ; sage pour le bien, qui donne la joie à plaisir ; qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a entretenus ; qui est l'esprit très bienfaisant ». Cf. *Yasna*, XVI, 1 (DARMESTETER, I, 141). Ahura-Mazda « qui a créé le bœuf créé le bien, créé les bonnes eaux et les bonnes plantes, créé la lumière et la terre et toute chose bonne... » *L. c.*, V, 1. DARMST., p. 63.

(3) *Inscription de Persépolis* g, § 1. De même *Naqš-i-Rustem* a, § 1 ; *Cylindre de Suse* dans WEISSBACH, 99 ; sur les *rochers du mont Elwend*, *l. c.*, 101. De même, *Inscr. du canal de Suez*, *l. c.*, 103 c. Et encore *Artaxerxès*, *l. c.*, 107 *a* ; 109 *b* ; 111 *c* ; 113 *d* ; Artaxerxès III Ochus, *Inscr. de Persepolis*, 129, 1-5.

(4) Pour l'analyse de l'Avesta considéré *in globo*, cf. HAUG., *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees*, 3e éd. 1884 (toujours bon). Excellent résumé dans LABOURT, *Où en est l'histoire des Relig.*, t. I, 204-216 ; GRESSMANN, *Orient. Rel.* (1930), 124-176.

Ahura-Mazda étant le maître suprême des choses, c'est à lui de déléguer le pouvoir; les textes le redisent souvent (1). La royauté est l'objet d'une protection spéciale du dieu (2). Si les nations marchent suivant la loi du roi, c'est par la volonté du dieu (3). Et le roi ne fait rien que par la volonté du dieu et avec son assistance. Darius résume bien ces convictions par ces mots : « Ce qui a été fait par moi, tout cela, je l'ai fait suivant la volonté d'Ahura-Mazda. Ahura-Mazda m'a prêté assistance jusqu'à ce que j'accomplisse cela (4). »

Ce dieu suprême est aussi un dieu *moral*. Il refuse son aide aux menteurs et aux violents : « Voici pourquoi Ahura-Mazda m'a apporté aide, ainsi que les autres dieux (5) qu'il y a : c'est que je n'ai été ni méchant ni menteur, ni violent, non seulement moi, mais encore ma famille (6). » Une phrase résume les conditions morales que le dieu exige de ses fidèles : « J'ai marché suivant la justice et l'équité (7)»

La loi vient d'Ahura-Mazda : « O homme, que *la loi d'Ahura-Mazda* ne te paraisse pas pénible! N'abandonne pas la voie droite! Ne pèche pas (8) ! »

Le mot employé pour désigner l'ensemble de la loi morale, c'est le mot *aršta*, dérivé des *arš* : « droit, vrai ». La *voie droite* est la pratique des préceptes énoncés par Ahura-Mazda, dont le premier est d'éviter la violence envers les faibles et de rendre à chacun selon ses œuvres. Darius dit : « Je n'ai commis de violence ni contre l'orphelin, ni contre le pauvre. L'homme qui rendait service à ma maison, je l'ai bien traité ; celui qui faisait tort, je l'ai fortement puni (9). »

Le roi choisi par Ahura-Mazda devait veiller naturellement à ce que les hommes obéissent à la loi du dieu. Les vertus les plus louées étaient des vertus sociales, la véracité et la justice (10). Lorsqu'il prie

(1) A Behistun, le roi est roi « par la volonté d'Ahura-Mazda ».

(2) Cf. Behistun, § 2 ; § 6-§ 9 ; § 18.

(3) Behistun, § 6-§ 9.

(4) Darius Ier : « Je suppliai Ahura-Mazda. Et Ahura-Mazda vint à mon secours ». Weissb., 19, 41-42 ; 27, 75. « Ce fut par la volonté d'Ahura-Mazda que je devins roi ». *L. c.*, 19, 45-46 ; cf. 21, 54. Il agit par la volonté d'Ahura-Mazda. *L. c.*, 25, 69 ; 27, 76 ; 33, 30. Xerxès, 109, 11 ; 111 *c a* 26 ; 113, 17, etc.

Aide d'Ahura-Mazda, 31, 17 ; 33, 26 ; 35, 42, etc. Xerxès, 109, 20 ; 111 *c a* 27, etc.

Par la volonté d'Ahura-Mazda, je m'emparai de Babylone, 27, 80 ; mon armée battit (l'armée ennemie), 33, 30 ; 35, 34, etc. Artaxerxès II Mnémon, *Inscr. de Suse* a.

(5) Même idée : « les autres dieux », Xerxès 113, 14. Cf. Ahura-Mazda « le plus grand des dieux », Xerxès, *Inscr. du mont Elwend*, 117, 2 ; *Inscr. de Van*, 1-2.

(6) *Behistum*, § 63.

(7) *L. c.*

(8) *Naqš-i-Rustem* a, § 6.

(9) *Behistun*, *l. c.*

(10) Le mensonge et la violence étant les deux plus grands péchés, ce sont les violents

les dieux, Darius demande non seulement pour lui, mais aussi pour tout le peuple : « que contre ce pays ne s'avancent ni une invasion, ni une mauvaise récolte, ni le mensonge ! C'est pour cela que je prie Ahura-Mazda avec tous les dieux. Ahura-Mazda me l'accordera avec tous les dieux (1). »

Ainsi, Ahura-Mazda, qui a donné la vie à l'homme, est le principe de la vie morale. A l'époque de Darius et de Xerxès en particulier, les autres dieux sont singulièrement éclipsés devant lui. Sans doute les Perses n'ont pas atteint au monothéisme, « mais un courant monolâtrique a passé sur la Perse ». Bien que le culte soit encore entaché de grossières superstitions, une conciliation sera possible entre le dieu suprême des Perses et Yahweh : Cyrus avait autorisé les Juifs à rentrer en Palestine et à rebâtir leur temple ; Cambyse qui, plein de dégoût pour la zoolâtrie des Egyptiens avait détruit leurs temples et leurs dieux, respecta le sanctuaire judéo-araméen d'Eléphantine ; au centre même de leur empire, les Perses favorisèrent les Juifs (2).

ARTICLE IV

Chez les Araméens les Phéniciens et les Juifs de la Diaspora.

Pendant le dernier quart environ du VIIe siècle, le Proche-Orient était vassal des rois néo-babyloniens ; mais lorsque, au milieu du VIe siècle, Cyrus se fut emparé de Babylone, on dut se soumettre à la suzeraineté perse.

Au cours des siècles précédents, les guerres quasi-incessantes et les infiltrations pacifiques à la suite de relations commerniales, de mariages mixtes ou d'unions passagères, avaient mêlé les peuples. Sans doute, les Araméens, les Phéniciens, les Juifs — ces derniers surtout — n'avaient pas perdu leur personnalité propre, mais ils avaient subi, accepté ou même recherché bien des nouveautés.

et les menteurs qu'on punira plus sévèrement : « O toi qui plus tard seras roi, de l'homme qui est menteur et de l'homme qui est violent ne sois pas l'ami, mais punis-le fortement » (*Behistun*, § 64).

(1) *Insc. Persépolis a*, § 3 ; cf. *Naqš-i-Rustem*, § 5.

(2) Pour tout le paragraphe sur la religion des Achéménides, voir DHORME dans RB, 1913, 15-35. Nous l'avons suivi de très près.

Chez les Araméens

Le dieu Soleil. — Au VIIe siècle, il est honoré à Nêrab. Dans une inscription araméenne, on menace de sa malédiction, de celle du dieu Lune, Sahar, de sa parèdre Nikal et de Nusku (1).

Quelques personnes portent son nom (2).

Au IVe siècle, à Idalion (3), on nommera un certain Adon-Šamaš, fils de Rešeph-yathon (4).

Rešeph. — Au VIIe siècle, le prophète Habaquq estimait qu'il n'était pas inutile d'affirmer que (5) les pouvoirs attribués à Rešeph et aux autres vieux dieux cananéens, El (6) et « DI-BAR », à savoir les bienfaits du soleil, les « oracles » (?), les orages, appartiennent à Yahweh seul (7). Le vrai El, c'est-à-dire Yahweh

. . . . vient de Théman :
Le Saint, de la montagne de Pharan.
Sa majesté a couvert les cieux
et la terre est pleine de sa gloire.
Son éclat est comme la lumière. (8)
Devant lui marche DBR (9)
et Rešeph marche sur ses pas.

En Phénicie

A Byblos probablement (10), une dévote offre une boîte d'ivoire (11)

(1) COOKE, n° 64.
(2) RA XXV, 72.
(3) COOKE, n° 23.
(4) A Jérusalem, aux yeux d'Ezéchiel, (VIII 15) ce culte du soleil, au Temple, est encore pire que celui de Tamûz et de l'adoration des animaux.
(5) Nous croyons qu'on peut voir cela dans le texte. Le P. LAGRANGE (*Le Judaïsme*... 729, n. 7) est d'un avis différent.
(6) TM : *Elôha*, v. 3.
(7) *Habaq.*, III, 3-5 ; cf. 2.
(8) CRAMPON ajoute : « du soleil levant ».
(9) On connaît le dieu babylonien ^dDI-BAR, avec le commentaire : ^dEn-lil (BE) *ša puruššê* : « c'est le dieu En-lil en tant que dieu des oracles ». Notons que la lecture DI n'est pas sûre. Faut-il songer ici à *di-bi-ra* (III R 61, Obv. III, 25-Rev., I, 17 et VIROLLEAUD, *Sin*, n° 35). Rad. *dabâru*=quelque chose comme *malheur*. MEISSNER, *Beitr. ass. Wört*, I, 34. Dans la Bible, *Ex.*, V, 3 ; *Lev.*, XXVI, 25 ; Deut., XXVIII, 21 ; II, *Sam.*, XXIV, 13 (*Ps.*, XLI, 3 ; cf. la trad. grecque), le sens strict de *peste* ne s'impose pas ; on peut traduire simplement par *calamité*.
(10) Voir DUSSAUD, dans *Syria*, IX (1928), 267-268.
(11) Découverte par WOOLLEY, à Ur, sous le pavement de l'é-nun-maḫ datant de Nabuchodonosor. *Antiquar. Journal*, 1927, Pl. XLIX, I.

à *Aštart* « afin qu'elle la bénisse (1). » Cette boîte fut emportée à Ur où elle a été retrouvée dans le temple de dNanna et dNin-gal (2)

A l'époque perse, l'inscription d'Ešmunazar atteste que ce roi de Sidon, prêtre d'Aštart, bâtit dans sa ville un temple à la déesse (3). D'après le témoignage de Ménandre, conservé par Josèphe (4), Hiram, contemporain de Salomon, aurait bâti à Tyr un temple en l'honneur de cette même déesse. Un de ses temples phéniciens qui fut le plus longtemps célèbre était à Afqa (5), et, d'après la tradition rapportée par SOZOMÈNE (6), la déesse s'y serait manifestée par une flamme semblable à un astre.

A une certaine époque la déesse cananéenne Aštoreth s'appela *Militta* (7) qui doit dériver du babylonien *mu'alittu* : « celle qui enfante »; et *Alittu*, dans le même sens, est un des qualificatifs de la babylonienne Ištar — qui était considérée aussi comme déesse-mère — ; et enfin l'Aphrodite des Arabes s'appela Alitta (8) ou Alilat.

Ssm. — Des amulettes pyramidales provenant de la côte phénicienne portent, en caractères du VIe siècle avant Jésus-Christ, le nom du dieu égyptien סםם, *Ssm* (9), qui avait des accointances avec les rites funèbres osiriens, et, d'autre part, le nom théophore 'Abd-Ssm figure deux fois dans l'*Osireion* d'Abydos. Vers la fin du Ve siècle, le dieu *Ssm*, désormais entré dans le groupe osirien, devient populaire.

Aux IVe-IIIe siècles, en Chypre, un 'Abd-Ssm était grand-prêtre d'une Amt-Osir (10). On connaît trois 'Amt-Ssm de Larnaca; or, l'un d'eux était fils de *Hor* et père de *'Abd-Osir.*

Plus tard, *Ssm* sera un servant d'Osiris, et enfin on le mettra en relation immédiate avec le rite de la momification (11).

(1) *Brk.* Pour cette inscription, voir Eric BURROWS S. J., dans *Journ. Royal Asiat. Soc* 1927, 791 ; BARROIS O. P., dans RB, 1928, 257 ; DUSSAUD, *l. c.*

(2) Ce temple s'appelait **é-kiš-šir$_5$-gal**; une de ses chapelles, **é-nun-maḫ**. 1R,68,n° 6; trad. récente de LANGDON, *Neubab. Kön. inschr.*, 296, n° 14.

(3) Voir *Milieu*, t. II, 140.

(4) *Contra App.*, I, 18.

(5) Voir Pl. 57.

(6) Soz., II, 5.

(7) HÉRODOTE, I, 131 et 199 ; cf. ZIMMERN, KAT^3, 423, n. 7.

(8) HER., I, 131. Du babyl. : *alittu*, état constr. : *alilat.* Rac. : *walâdu* : enfanter.

(9) Voir Isidore LÉVY, dans *Cinquantenaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, Sect. histor. et philol. (1921), 282-288.

(10) Ecrit *'sr.*

(11) Ce paragraphe est rédigé d'après RONZEVALLE, *Venus lugens*, p. 43, pagin. spéc. (dans *Mélanges de l'Université de S. Jos. de Beyrouth*, XV (1930-1931), quelquefois textuellement.

Juifs syncrétistes

Les « Juifs » d'Eléphantine (1)

Des payrus (2) d'Eléphantine, du ve siècle avant notre ère, ont révélé qu'une colonie judéo-(3) araméenne (4) était fixée dans cette ville, à cette époque. Ces papyrus appellent la colonie *l'armée*, Ḫ.Y.L.', et *l'armée juive*; mais armée *sui generis*, puisque les femmes en faisaient partie et que, d'autre part, ces gens possédaient des biens fonds qu'ils géraient eux-mêmes et s'occupaient activement d'affaires financières et commerciales (5). Cette colonie était sensiblement « babylonisée (6) », car son droit matrimonial, par exemple, ressemblait beaucoup à celui du *Code de Ḫammurapi* (7), et des contrats attestent la grande liberté dont jouissait la femme au point de vue des droits civils (8), ce qui est conforme au *Code de Ḫammurapi* (9).

L'île d'Eléphantine, sur le Nil, avait une importance très grande au point de vue *militaire*, car elle était, avec Syène située en face de la porte de l'Egypte, à la frontière éthiopienne ; au point de vue *commercial*, car, avec Syène encore, elle constituait un entrepôt important pour le trafic avec les régions du Haut-Nil ; au point de vue *religieux* : sa renommée remontait au plus lointain passé ; elle était le centre du culte de Ḫnum, le dieu potier qui avait modelé l'homme sur le « tour ».

Or, HÉRODOTE rapporte que, sous le règne de Psammétique Ier,

(1) Van HOONACKER, *Communauté*, 143-152.

(2) SACHAU, *Aram. Papyr.* ; SAYCE and COWLEY, *Aram. Pap. Assuan* ; A. COWLEY *Aram. Pap... Fifth Cent.*

(3) Les papyrus les appellent *juifs*, chaque fois qu'ils sont en rapport avec Eléphantine (=hiérogl. : '*bw* « éléphant « ; grec : 'Ιηβ), un grand nombre de ces gens portent des noms juifs et leur Dieu est *Yaho*, abréviation de *Yahweh*.

(4) Les papyrus les appellent *araméens*, quand ils sont en rapport avec Syène, siège de l'administration civile, située de l'autre côté du fleuve. Parmi les *papyrus*-SACHAU, il y a des fragments importants d'une version *araméenne* de l'inscription de Behistun (=victoires de Darius Ier).

(5) Cf. SAYCE-CAWLEY, *Papyrus* B, C, D, K, L.

(6) Les papyrus S.-C. sont datés d'après les calendriers juif et babylonien. Il y a des noms propres qui sont strictement « babyloniens « : *Hadad-nûri*, *Sin-iddin*, *Nabû-'aqab*, *Nabû-kudurri*.

(7) Ainsi le contrat de mariage du papyrus G de S.-C. (=COWL., n° 15) reconnaît à la femme aussi bien qu'à l'homme le droit de demander le divorce, ce qui est conforme au *Code de Ḫ.*, § 142.

(8) SACHAU, *papyr.*, 33-35.

(9) §§, 39 ; 134-142 ; 178 et s.

664-610, les soldats égyptiens en garnison dans l'île, irrités qu'après trois ans de service on ne les eût pas relevés, passèrent comme transfuges en Ethiopie (1). On peut se demander si ce ne fut pas à cette occasion qu'on adjoignit à la garnison égyptienne une colonie de mercenaires étrangers. D'autre part, la Lettre du pseudo-Aristée (2) parle de troupes judéennes envoyées en Egypte sous Psammetique II, 594-589, comme auxiliaires contre l'Ethiopie.

La colonie avait son temple propre, בית מדבחא (3), « temple, à autel », dédié à Yaho (4), le dieu des Juifs, auquel on offrait des sacrifices (5). Ce temple avait été bâti à Eléphantine sous les rois égyptiens, c'est-à-dire avant que Cambyse eût conquis le pays, en 525. En 419, on y célébra la Pâque, comme l'atteste un rescrit de Darius II (6) D'après ce document, on devait observer les rites depuis le 15 Nisan jusqu'au 21 (7) ; mais on ne dit pas un mot de l'agneau pascal que le Code sacerdotal ordonnait d'immoler la veille du 15 Nisan, au moment où commençait l'obligation des azymes.

Mais si le culte principal allait à Yaho, on honorait aussi des déités étrangères : Anath, Ašam, Bethel.

Les mariages mixtes paraissent n'avoir rencontré aucun obstacle (8), et nous avons vu que le Droit matrimonial et la situation *juridique* de la femme s'écartaient sensiblement des institutions et usages de l'Ancien Testament.

Aucun des payrus découverts, y compris ceux des correspondances privées ou d'ordre littéraire, n'est écrit en hébreu ; tous sont en araméen : ce fait serait difficilement compréhensible si l'on admet-

(1) Hér., II, 30.

(2) Swete, *Introd. to the Old Test. in Greek*, Append. ; et cf. *Milieu bibl.*, t. II, 486-488.

(3) Sach., *papyr.*, I, l. 3 et *papyr.*, II. Cette expression est très explicite et rend vaines les objections qu'on fondait sur un mot du *papyr.* J de S.-C. qui appelle ce lieu אגורא : au ve siècle, on ne peut guère songer à un emprunt fait au grec AGORA, ni recourir à la racine אגר : « réunir », et considérer le local comme une synagogue avant la lettre. (Ces deux explications disculperaient ces Juifs d'avoir bâti un temple illégal). D'ailleurs, le même mot est employé pour désigner les sanctuaires des dieux égyptiens. Sachau, *papyr.*, I l. 14.

(4) *Papyr.*, E, 14 ; J, 6.

(5) Les papyrus Sachau, 11 et 12, qui racontent la destruction du temple, parlent de l'*oblation*, מנחה, de l'*holocauste*, עלוה pour *'ôlah* et de l'*encens*, לבונה. On peut voir dans la petite édition Cowley, nos 1, 21, 25, 28 ; 30, 21 ; 31, 21 ; 33, 11 ; cf. 30, 25 ; 32, 9.

(6) Sachau, no 6 ; Cowley, no 21.

(7) Ce qui rappelle *Ex.* XII, 18 et s.

(8) Par ex., le grand-père de *Malkya bar Yathom*, qui fait partie de « l'armée juive », s'appelait Hadad-nûri (Sachau, no 18, II, 4) ; certains individus portent un nom hébreu à côté du nom égyptien de leur père, tel *Hoséa*, fils de *Pe-te-Ḫnum* « Celui-que-donne-Ḫnum » (*pe-te*, en néo-égypt., au lieu de *pa-dy.*), S.-C., *Acte* B.

tait que tous les éléments de la colonie étaient issus des Juifs qui, vers 586 avant notre ère, avaient quitté Jérusalem et sa banlieue pour se réfugier en Egypte, car, au VIe siècle, on ne parlait pas araméen à Jérusalem, et, en 430, Néhémie (1) sévissait encore contre ceux dont les enfants ne parlaient pas juif, c'est-à-dire hébreu.

Cet ensemble de faits démontre que la colonie d'Eléphantine faisait un contraste frappant avec les Juifs authentiques de Jérusalem, à cette époque.

La déité אשם, si l'on prononce *Išum*, nous reporte en pays akkadien ; si on le considère comme une abréviation de *Ašimah*, c'est en Syrie qu'il nous ramène (2).

Le dieu *Ḫerem-Beth-El* rappelle que, dès l'époque sumérienne, sur les bords de l'Euphrate, on introduisait quelquefois le nom d'un temple, au lieu d'un nom divin, pour former des noms théophores.

Quant à *Anath* (3), c'est en Babylonie que nous la trouvons aux époques les plus anciennes, bien qu'elle soit considérée comme amorrite (4), sous les formes *A-na-ta* et *Ḫa-na-ta*, dont le divin parèdre *A-na* est attesté dans les documents « cappadociens (5) ». Nous l'avons rencontrée dans les textes de Ras-Šamra (6). D'après une tradition (7), c'était une divinité de *Sepharvaïm* honorée par les Samaritains. A l'époque assyrienne, on connaît le nom théophore *A-na-al-da-la-li* (8). C'est donc aux pays syro-mésopotamiens que nous ramènent ces divinités (9). Or, d'après la Bible (10), après la destruction du royaume de Samarie, les Assyriens installèrent sur ce territoire une population mixte où il y avait des Syriens, des Babyloniens, des Kuthéens avec leur dieu Nergal, des gens de Hamath, des gens de Sepharvaïm avec Anammelek (11). On y pratiquait le culte de Yahweh, mais aussi celui des autres dieux (12).

La situation et les caractères de la colonie s'expliquent très na-

(1) *Nehem.*, XIII, 24.
(2) II, *Reg.*, XVI, 30. Cette déité, originaire de Hamath, aurait fait son entrée en territoire samaritain au cours du VIIe siècle. Voir, p. 410 n. Résumé des hypothèses émises, dans COOK, *Rel. anc. Palestine*, 150-152.
(3) Cf. *Mil. bibl.*, t. II, 539.
(4) Cf. Theo. BAUER, *Die Ostkananäer* et J. LEWY *in* ZA, XXXVIII (1929), 272.
(5) LEWY, *l. c.*, avec référ.
(6) Cf. 286 et s.
(7) II *Reg.*, XVII, 31, p. et s.
(8) JOHNS, *Deeds*, 317, 3.
(9) Sur ces divinités, voir COOK, *Relig. Palest.*, 149-152.
(10) II, *Reg.*, XVII, 24 et s.
(11) C'est-à-dire *Anath-melek* ?. Voir ZIMMERN *in* KAT³, 353-354.
(12) II *Reg.*, XVII, 33.

turellement, si l'on admet que ces Judéo-Araméens descendant en majorité d'ancêtres syncrétistes originaires de Samarie et d'autres originaires de Juda, les uns et les autres s'exilèrent, à une époque où l'hostilité entre Juifs et Samaritains n'avait pas encore éclaté en Palestine (1), c'est-à-dire vers 620, lorsque l'avalanche des Scythes provoqua les troubles qui agitèrent le Proche-Orient, et peut-être, à nouveau, après la bataille de Megiddo, en 609, lorsque Joachaz fut emmené prisonnier en Egypte par Néchao II.

A Ascalon

Une médaille (2) trouvée au sud d'Ascalon, et qui remonte au Ve ou au IVe siècle avant notre ère, représente à l'avers, à l'intérieur d'un cadre carré (fig. 65), un personnage à barbe assis sur un char ailé.



FIG. 63.

Sa main droite est cachée par l'*hymation* ; la gauche est étendue et tient un aigle ou un épervier. Devant lui est placé un objet difficile à identifier (3). En haut, on lit ces trois consonnes en écriture araméenne YHW = *Yahô*, abréviation de *Yahweh*. Le personnage assis

(1) On s'explique ainsi que les prêtres d'Eléphantine, désirant reconstruire le temple, se soient adressés aux autorités de Jérusalem et aux fils du Gouverneur de Samarie.

(2) Conservée au British Museum (*Catalogue of the Greek coins of Palestine, Taf.*, 19, n° 29).

(3) On a pensé au Bes égyptien ou à un masque à barbe qui symboliserait Dionysos. Voir GRESSMANN, *Altor. Bilder...*, n° 362 et COOK, *Rel. Palest.*, p. 147.

représenterait soit Zeus (1), soit Dionysos (2). Le char ailé fait songer à Triptolème dont on a trouvé une image près de Byblos (fig. 66), à Gharfin. Le fond du relief représente la façade stylisée d'un temple ; le dieu monté sur un char fait le geste d'épandre, de semer du grain ; en haut, le disque lunaire ; au fronton, le disque solaire égyptien.

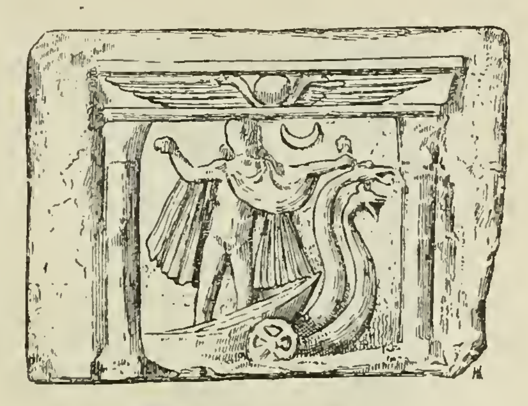


FIG. 64.

A Alexandrie, le mythe de Triptolème était égyptianisé : le dieu était devenu fils ou acolythe d'Osiris. A Séleucie, il était associé à Zeus Casios. A Byblos, il était un dieu de végétation, une forme grecque d'Adonis (3).

L'existence du syncrétisme est attesté par cette médaille qui assimile Yaho (4) avec un dieu grec — et cela à une époque de transition entre la période perse et la période grecque.

A Daphnae (Léontopolis)

175 avant Jésus-Christ

On sait qu'Onias, Jérémie et leurs compagnons d'exil se retirèrent (5) à Léontopolis-Daphnae (6), située près de Péluse.

(1) GRESSMANN, *l. c.*, t. II, 104.

(2) COOK, *l. c.*

(3) GRESSMANN, *l. c.*, n° 365.

(4) Yahweh. Il avait un char, lui aussi (I *Chron.*, XXVIII, 18). D'après Ezéchiel (ch. X, 9 et s. ; cf. I, 15 et s.) son char avait quatre roues et était attelé à des *Kerubym*.

(5) *Jer.*, XLIII, 5-7 ; XLIV, 1 ; XLVI, 4.

(6) *Tell el Yehudieh.* Cf. FLINDERS PETRIE, *Hycksos and Israelite Cities*, 19-27. *Daphnae* ou *Tah-panhes.* Pour les faits, voir JOSÈPHE, *Bellum*, I, IX ; VII, X ; *Antiq. jud.*, XIII, III, X, XIII ; XIV, VIII. Voir SCHÜRER, *Geschichte*, I, 640 ; III, 97-100, 443

Le roi de Syrie Antiochus Epiphane s'acharnait à abattre les Juifs, parce qu'ils s'opposaient à l'hellénisation de leur patrie et que, pour des motifs religieux, ils étaient toujours prêts à la résistance (1). Ménélas, qui avait acheté la grande sacrificature, fit assassiner, à Daphnae, le grand prêtre Onias III. Son fils, Onias IV (2), se réfugia en Egypte où régnait Ptolémée VI Philométor, 181-146 avant Jésus-Christ.

Au retour d'une expédition militaire, Onias avait remarqué, au Nord-Est d'Héliopolis, un sanctuaire à demi-ruiné (3) et des fortifications qui pouvaient avoir leur utilité. Il fit connaître à Ptolémée un texte d'Isaïe (4) annonçant qu'il y aurait, en Egypte, un endroit où le dieu des Juifs, Yahweh, aurait un sanctuaire et un autel et lui demanda le temple en ruines érigé en l'honneur de la déesse Bast. Le roi le lui accorda. Comme Bast était représentée avec une tête de lion, cet endroit fut appelé par les Grecs *Léontopolis* (5) et par JOSÈPHE (6) *Oneion*, du nom d'Onias. Les Juifs y bâtirent donc un temple à eux, sur le modèle de celui de Jérusalem, mais de dimensions moins grandes (7). (Il sera détruit en 71 après Jésus-Christ, par Lupus, préfet d'Egypte.)

On a découvert à Daphnae une stèle d'époque perse (fig. 67) imitant la façade stylisée d'un temple égyptien. On y voit en relief un dieu à barbe et à longs cheveux, vêtu d'une longue tunique, une couronne à forme de rempart sur la tête, debout sur un lion. Il tient, de la main droite, une sorte de *ḫarpé* (?) et, de la gauche, le sceptre égyptien *waś*. Un peu au-dessus du sceptre, le disque à l'intérieur d'un croissant, et deux autres croissants situés de part et d'autre. Dans chacun des deux angles supérieurs, une oreille, symbole de la disposition à exaucer (8). Devant le dieu, un prêtre est debout sur un piédestal. Il fait sur un autel une oblation de parfums. Toute la scène repose sur une montagne stylisée. Plusieurs traits de cette stèle rappellent des scènes sémitiques ; par exemple, sur la stèle d'Amrit — IXe siècle ? — disque dans le croissant, dieu debout

(1) Cf. *Milieu bibl.*, t. I, 190 et s. ; 231-232.

(2) Telle est, du moins, l'opinion la plus probable. Cf. LAGRANGE, *Judaïsme*, 492-493.

(3) Il est certain qu'il y avait un temple égyptien sous les XIIe, XIXe et XXVe dynasties. FLINDERS PETRIE, *Hycksos*, p. 19 et s.

(4) *Is.*, XIX, 18-21.

(5) Sur Léontopolis, voir la longue note de SCHÜRER³, III, 97-99.

(6) *Bellum*, VIII, X, 3-4 ; cf. *Antiq.*, XIV, VIII, I.

(7) Les fouilles ont confirmé cette donnée. PETRIE, *l. c.*, 24-26.

(8) Cf. WEINREICH, *Mitt. Deutsch. Arch. Instit. Athen.*, XXXVII, 1-68 : θεοὶ ἐπήκοοι. L'auteur fait remarquer, p. 25, que ces dieux sont d'origine plus spécialement orientale.

sur un lion, *ḥarpé* dans la main droite ; le tout reposant sur une montagne. La couronne n'est-elle pas celle de Marduk ?

Le syncrétisme de la stèle de Daphnaè est évident ; mais rien ne prouve que le dieu qu'elle représente ait été apporté par les Israélites immigrés ou adoré par eux.



Fig. 65

La colonie juive de Léontopolis eut, dès le début, et conserva dans la suite un caractère militaire ; ainsi deux fils d'Onias furent généraux de Cléopâtre, femme de Ptolémée Physcon (1), et quand, après la mort d'Antipater, César put montrer les lettres du grand prêtre Hyrcan, les Juifs de Lontopolis lui vinrent en aide.

Le culte de la colonie était semblable à celui de Jérusalem. Le temple assez pauvre reproduisait — en petit, nous l'avons dit — celui de Sion. On y offrait des sacrifices ; mais il brisait l'unité du culte. Les Juifs palestiniens en étaient bien convaincus (2), et ceux d'Alexandrie devaient penser de même, car PHILON n'en parle pas et, quand il voulut offrir un sacrifice, ce fut à Jérusalem qu'il se rendit.

Le temple juif de Léontopolis put faire connaître aux Egyptiens du Delta ce qu'était le culte israélite et donner lieu à des comparaisons.

(1) Voir *Milieu*, t. I, 248.
(2) Voir JOSÈPHE, *Bell.*, VII, x, 3 ; *Mišna Menachot*, XIII, 10 (trad. SCHÜRER, *l. c.*, 99) contestera la validité de ces sacrifices.

CHAPITRE VII

LES IDÉES RELIGIEUSES DES GRECS DU VIe AU Ier SIÈCLE

Les origines

Vers la fin de l'époque néolithique, le sol de la Grèce était occupé par une population conventionnellement nommée *les Pélasges* (1), qui durent céder plus ou moins la place à des *Egéens*. Vers le xve siècle, les « *peuples de la mer* », au parler indo-européen, étaient descendus de l'Europe centrale vers la péninsule des Balkans. Les uns avaient poussé vers l'Est et occupé la Thrace et la Phrygie ; les autres, qu'on appellera *les Achéens*, étaient arrivés, par bandes successives plus ou moins nombreuses, à travers les montagnes de l'Illyrie et de l'Epire : ce seront les ancêtres des Hellènes. Aux Achéens d'autres envahisseurs, leurs parents d'ailleurs de race et de langage, *les Doriens*, vinrent se superposer. Ces populations, à la différence de celles qui occupaient les fertiles et brillantes vallées du Nil, du Tigre et de l'Euphrate, vivaient dans de « petites îles ou dans des cantons montagneux, amoureux d'autonomie, fragmentés en des cités peu accessibles par l'intérieur, mais tournées vers la mer (2). » Là, elles vont créer la civilisation la plus merveilleuse que le monde ancien ait connue ; et ce « miracle grec (3) » exercera sur l'humanité une influence inouïe.

Strabon (4) écrira que tout le Parnasse était divin. Effectivement

(1) « Tatoués, armés de haches de pierre polie et de couteaux d'obsidienne, usant d'une poterie grossière..., abrités dans des huttes rondes en branchage et en pisé ». Jardé, *La formation du peuple grec*, 94. Voir tout son chapitre Ier.

(2) Glotz, *La civilisat. égéenne*, p. 1.

(3) *That fine product which we call Hellenism, with its freedom of view in politics and society, its delicate perception of symmetry in art and literature, its bald confidence in the individual man as the governor of his own life, was evolved amid the strife of nation in the Levant and the Aegean from the amalgamation of many diverse tribes.* Will. M. Ramsay, *Asianic Elements in Greek Civilisation* (1928), p. 21.

(4) Strab., IX, iii, 1.

par sa position centrale, par son altitude de 2.459 mètres, par ses forêts et ses eaux vives, par ses grottes que tapissent les draperies des stalagtites, le Parnasse devait apparaître aux Grecs comme une merveille (1). » Du Nord, de l'Ouest, du Sud, des routes venaient le contourner. Ces voies d'accès, autant que les sources et les exhalaisons volcaniques, y attiraient les voyageurs ; elles firent la renommée du sanctuaire de Delphes qui se trouvait aux pieds de la montagne.

Les premiers hommages des indigènes étaient allés aux dieux de la terre et des eaux, à *Gaia* et à *Poseidon*. Puis, les marins égéens avaient apporté *Apollon* au dauphin, patron des navigateurs. Après avoir tué le serpent (2), le jeune dieu remplaça les vieux dieux, et *Pytho* devint *Delphes*. Les Doriens amenèrent *Héraclès*, qui disputa à Apollon le trépied « prophétique ». Enfin, à une époque indéterminée, *Dionysos* le thrace vint troubler, avec sa furie demi-barbare, la sérénité du culte apollinien (3).

Héritier des rhapsodes éoliens et ioniens de la côte asiatique, HOMÈRE, au IXe siècle avant Jésus-Christ, présenta sous des aspects nouveaux les divinités antérieurement connues. D'une part, comme à l'époque minoenne-mycénienne, les dieux sont des hommes — ou des surhommes, idéalisés par la poésie mais toujours hommes — par la forme, le visage, les membres, les passions ; dans les épopées homériques, ils demeurent accessibles à la douleur et aux blessures : ainsi Aphrodite et Arès sont blessés par Diomède, dans un combat. Toutefois, ils sont immortels.

D'autre part, ces divinités sont des puissances universelles, absolument détachées des désignations locales. Elles habitent le palais du ciel : là, elles se nourrissent d'ambroisie et de nectar (4).

L'Olympe est une monarchie (5), créée peut-être par le poète

(1) Description empruntée à JARDÉ, *l. c.*, 113.

(2) Voir plus loin, p. 464 et s..

(3) Nous n'avons pas à raconter en détail l'histoire de la religion grecque, sinon il faudrait parler, antérieurement à l'époque homérique, de Kernos, assimilé plus tard à Zeus ou à Apollon Karneios, d'Eileityia, Enyalios et Hyakinto de Carie, de Persephone, de Parsiphae, d'Enodia, d'Hekate, des Nymphes, des Néréides, des Charites, des Heures, d'Okéanos, d'Héra, de Pan, d'Eos et de bien d'autres (Cf. WILAM.-MOEL., t. 1, 89-316). Nous exposerons seulement un certain nombre de faits ou d'idées utiles, sinon nécessaires, pour mettre en relief des influences qui s'exerceront dans le milieu biblique.

(4) Dans le *Manuel d'histoire des Religions* de CHANTEPIE de la SAUSSAYE, trad. franç., ch. XII, § 106

(5) Cf. *Iliad.*, II, 204.

lui-même (1), dont le chef suprême (2) est *Zeus*. HOMÈRE classa les dieux par familles. Ainsi avaient fait, dès le 3e millénaire au plus tard, les théologiens de Sumer et d'Akkad (3) et ceux d'Egypte. Zeus fut considéré comme fils de Kronos et père des dieux et des hommes. Mais tous les dieux, y compris Kronos lui-même, sont issus d'Okéanos, l'Océan. *Héra*, déesse du mariage et de la naissance, est l'épouse de Zeus.

Poseidon est, lui aussi, fils de Kronos. Il est très puissant, mais forcé de reconnaître la suprématie de Zeus.

Hadès, dieu des Enfers, est un troisième fils de Kronos. *Perséphone* est toujours nommée à côté de lui.

Zeus eut des enfants nés de mères différentes : Héra engendra *Arès* et *Héphaistos* ; Dionè engendra *Aphrodite*, et Maïa engendra *Hermès*, le messager des dieux. Les divinités principales plus étroitement unies à Zeus sont Athéna, sa fille chérie, prudente, réfléchie, courageuse, et Apollon (4).

Parce qu'on admettait, chez les dieux, des dispositions changeantes, il allait de soi qu'il fallait soustraire à leur vouloir les lois suprêmes de l'univers ; aussi rencontre-t-on, tantôt juxtaposé, tantôt supérieur au pouvoir des dieux, *le destin*, Μοῖρα. Plus tard, il sera personnifié ; mais, chez Homère, le mot n'est guère autre chose qu'une épithète (5). Il s'agit de *quelque chose comme le sort auquel personne ne peut échapper, pas même les dieux* (6).

(1) NILSSON, *Hist. Grec. Relig.*, 146, se reportant à G. FINSLER, *Homer*², 277 et suiv.

(2) La puissance de tous les autres dieux réunis ne peut rien contre lui. *Iliad.*, VIII, 5-27 ; I, 528.

(3) Les poèmes homériques révèlent-ils des *influences* suméro-akkadiennes ? Le problème a été discuté, en Allemagne plus qu'en France. Nous nous bornons à citer l'ouvrage le plus récent. HERMANN-WIRTH, *Homer und Babylon* (1921). Le mot lui-même d'*Homère* fut-il d'abord un nom commun akkadien ou du moins araméen ? (p. 23-25). Les termes désignant les instruments de musique (p. 33 ; 96-106) et des objets du commerce (*chiton*, *kádos*, *sakkos*, *kichoré*..., p. 33 et s.) ; un certain nombre de croyances religieuses, de mythes et de rites venus par l'intermédiaire des Crétois, des Ioniens, etc. (p. 66 et 60-78), des données astronomiques et mathématiques (p. 87-96) sont-ils d'origine babylonienne ?

Peut-on, à divers points de vue, comparer l'Odyssée et l'Epopée de Gilgameš (on songera au récit du Déluge), les Sirènes et Ištar (JENSEN), l'occision des bœufs d'Hélios et celle du taureau céleste, etc. (p. 111-144). Les réponses que l'auteur fait à ces questions sont quelquefois très hypothétiques — il le reconnaît lui-même, p. 162, bas — ; mais, en plus d'un cas, elles ne sont pas paradoxales, et, d'ailleurs, elles ne sont pas toutes nouvelles ; il le sait et cite ses références.

WIRTH passe aussi en revue le mythe d'Ira, d'Ea et Atarḫasis, de Nergal et Ereškigal (p. 144-150).

(4) Détails dans WILAM.-MOEL, t. I, 318-341.

(5) *L. c.*, 360.

(6) NILSSON, *Hist. Gr. Rel.*, 167-172 ; WILAM.-MOEL., I, 359-362 ; CHANTEPIE, *Manuel. l. c.*, § 106.

HOMÈRE connaît des *daïmonès* qui, chez lui, sont des *numina* ou, plus exactement peut-être, des êtres, représentant une action intermittente et ordinairement néfaste (1).

Notre poète parle de *temples*, ναός (2), et surtout de *lieux sacrés*, τέμενος, et de *bois sacrés*, ἄλσος. Il y avait des *prêtres*, ἱερεῖς ; mais ils ne constituaient pas une classe spéciale. Le père de famille pouvait, lui aussi, offrir le sacrifice. Il n'est pas question de fêtes périodiques, ni de sacrifices offerts à des époques déterminées. C'étaient les nécessités du moment qui portaient à s'adresser aux dieux. Quand ceux-ci n'accordaient pas au suppliant ce qu'il demandait, il les accablait d'injures (3).

La ψυχή est le souffle, l'haleine, un air subtil incorporé à l'homme et qui l'abandonne, au moment de la mort (4). Elle n'est alors qu'une ombre, une pâle image de l'homme, un εἴδωλον habitant l'Hadès. Elle y mène une vie diminuée, presque inconsciente ; aussi, Achille dit-il : « J'aimerais mieux être sur terre le serviteur d'un pauvre diable que roi de tous les morts (5). »

HÉSIODE était un rhapsode. A ce titre, il dut fréquenter surtout les demeures des riches et des grands, de ceux qu'on appelait βασιλῆες *rois*. Né en Béotie, au VIIIe siècle, sinon à la fin du IXe, d'un père éolien, il pouvait connaître les traditions, et les innovations des épopées homériques, ainsi que les efforts des poètes épiques pour coordonner les légendes qui avaient cours dans le monde grec ; mais il est difficile de délimiter, dans son œuvre à lui, ce qui appartient exclusivement à sa théogonie personnelle (6). *Ses dieux* sont *les forces premières du cosmos*, c'est-à-dire des puissances naturelles « créées » en même temps que le cosmos. A l'origine, quatre éléments primordiaux : Chaos, Gaia, Tartaros, Eros (7). *Chaos*, l'espace vide, produit une foule d'êtres : *Erebos*, *Nyx*, *Thanatos*, *Hypnos*, etc. *Gaia* avait enfanté *Ouranos*, Pontos et les montagnes.

Dans *les Travaux et les Jours* d'HÉSIODE, on lit le mythe des

(1) Voir, plus loin, *Démons*, p. 484 et s.

(2) Une fois.

(3) Pour le culte, *Iliad.*, IX, 498-512.

(4) WILAM.-MOEL., I, 370-371 ; Fr. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, 23-33 ; 47-54. Et voir *infra* 480 et s.

(5) *Odyssée*, XI, 489-491. Tirésias appelle l'Hadès un « lieu désagréable ». (*Od.*, XI, 94). Les âmes y pleurent, dans la tristesse et la douleur, la vie qu'elles ont perdue ; XI, 472.

(6) WILAM.-M., I, 341-342.

(7) Il se borne à le nommer ; dans la suite, il ne s'en occupe plus. Il ne lui donne pas de postérité.

âges du monde. Pendant *l'âge d'or*, les hommes gouvernés, par Kronos, vivaient sans soucis. Ils étaient semblables aux dieux. A la fin d'une vie heureuse, ils s'endormaient plutôt qu'ils ne mouraient. Alors, ils devenaient des *daïmonès*, surveillant les hommes au nom de Zeus, distribuant la richesse et accordant ses bénédictions aux gens vertueux. Pendant *l'âge d'argent*, les mortels vivaient cent ans comme des enfants, mais sans jugement. Malheureusement, leur arrogance les excita les uns contre les autres ; ils n'honorèrent plus les dieux, et Zeus les fit disparaître.

A *l'âge du cuivre*, les hommes devinrent terribles. Ils se nourrissaient de la chair des animaux et s'entre détruisaient entre eux. Finalement, ils descendirent aux Enfers.

L'âge du bronze fut celui des héros, *des fils de dieux* qui se couvrirent de gloire, à Thèbes et à Troie. Mais ils mouraient vite. Zeus les plaça dans *les îles fortunées*, situées là où coule le fleuve Océan. Ils y mènent une vie délicieuse.

L'âge du fer est celui du poète, âge des peines et des soucis. Et l'avenir devient de plus en plus sombre (1).

Apollon (2). — « Le culte d'Apollon est un des faits les plus importants et les plus fortement marqués du monde grec (3). » On rencontre plusieurs dieux de ce nom. Celui qui devint le véritable Apollon hellénique, fils de Zeus et de Léto (4), naquit, d'après la tradition la plus répandue, dans l'île de Délos, où sa mère, qui n'avait pu trouver d'asile nulle part pour ses couches, put enfin terminer sa course errante et mettre au monde deux jumeaux : Apollon et Artémis.

On racontait (5) qu'à la naissance du dieu, les cygnes de Méonie avaient tourné sept fois autour de Délos, en saluant sept fois de leur chant l'accouchement de Léto. (C'est en mémoire de ce chant qu'Apollon aurait donné sept cordes à la lyre.)

D'après la légende éphésienne, Apollon et Artémis seraient nés dans le bois sacré d'Ortygie, près d'Ephèse ; mais c'est Délos qui, primitivement, se serait appelée Ortygie ; elle n'aurait pris son nom de δῆλος, la *claire*, la *brillante*, qu'après la naissance d'Apollon.

Un hymne homérique (6) célèbre la rapide croissance du dieu

(1) Résumé d'après CHANTEPIE, *l. c.*, § 107. Voir WILAM.-MOEL., I, 345 et s.

(2) Voir L. de RONCHAUD, dans DAREMBERG et SAGLIO, *Diction. des antiq.*, I, 310-321 ; WILAM.-MOEL., t. II, 26-42 ; NILSSON, *Hist. Gr. Rel.*, 189-204.

(3) GROTE, *Hist. de la Grèce* (trad. SADOUS, I, 56).

(4) Latona, Latone.

(5) CALLIMAQUE (IIIe s. av. J.-C.), *In Del.*, 249 ; 254.

(6) *In Apoll.*, 127 et s.

dès qu'il eut goûté l'ambroisie et le nectar, il fit éclater ses langes et, s'emparant de la lyre et de l'arc comme des attributs de sa puissance, annonça qu'il allait révéler les volontés de Zeus.

Le mythe le plus célèbre raconte la victoire du dieu sur Python : Apollon cherchait un lieu pour y fixer son sanctuaire. La nymphe Tilphussa (1) lui conseilla de choisir une gorge du Parnasse (2), espérant que le jeune dieu deviendrait la proie du dragon qui y séjournait. Mais Apollon tua de ses flèches le terrible monstre, bâtit son sanctuaire dans la gorge sauvage et se vengea de la nymphe en obstruant sa source.

D'après une autre tradition, après avoir tué Python, Apollon se réfugia dans la vallée de Tempé pour expier le meurtre. Là, il se purifia et revint à Delphes dans un groupe sacerdotal, couronné de lauriers de Tempé et portant une branche à la main.

Une légende, rapportée par PAUSANIAS, au IIe siècle après Jésus-Christ, racontera qu'il fut associé à Poseidon, dans la construction des murs de Troie, ce qui ne l'empêcha pas de s'emparer de l'oracle de Delphes qui appartenait à ce dieu en commun avec Gaia.

Hermès fut le rival d'Apollon dans l'invention de la lyre ; mais il fut vaincu à la course dans les jeux olympiques. Ce fut Apollon qui enseigna à Hercule à tirer de l'arc. En somme, ce dieu personnifie les divers états des sociétés naissantes : *chasseur*, il préside à la destruction des animaux sauvages ; ancien *pâtre* des troupeaux d'Admète et de Laomédon, il favorise la multiplication du bétail ; *architecte*, il construit des villes ; *musicien*, il préside le chœur des Muses.

Apollon aurait aimé, dans sa jeunesse (3), de nombreuses mortelles ; aussi sa postérité est-elle nombreuse. Ses fils les plus illustres s'appelèrent Esculape, Iamus, Aristée ; ses filles, Hilaïra et Phébé, épouses des Dioscures. D'un caractère plus « mystique » furent ses relations avec la sibylle Hérophile et avec Cassandre.

Apollon est surtout un dieu de la lumière, qui se confond quelquefois avec le soleil, et l'on signale plusieurs analogies entre sa légende et celle du dieu Indra de l'Inde. En tant que dieu solaire, il faisait aussi germer et fructifier les moissons ; c'est pourquoi, à Delphes et à Délos, il recevait les prémices des récoltes.

Apollon est, de plus, un dieu moralisateur : il indique aux hommes et à « l'Etat » *comment ils doivent se comporter*, *vivre*, θέμις,

(1) Ou *Delphussa.*
(2) En Phocide, où se trouve aussi Delphes. Voir *Milieu bibl.*, t. I, 253 B.
(3) WILAM.-MOEL., t. II, 36.

νόμος. Ses révélations ne sont pas écrites dans un livre ; il ne les confie pas non plus à un fondateur de religion (1) ou à un législateur : c'est le dieu lui-même (2) qui, toujours spirituellement (3) présent dans son sanctuaire, donne sa réponse aux croyants, chaque fois qu'ils viennent l'interroger. Il sait tout ; non pas qu'il soit le Maître du monde : il n'est que son fils, mais il connaît la volonté de son père et ne dit rien que ne lui ait révélé le tout-puissant Zeus (4).

On le représente armé d'un arc et de flèches, parce qu'il est un dieu vengeur qui envoie la mort aux hommes injustes ou insolents et à ceux qui l'ont offensé. Mais il est aussi un dieu sauveur, qui secourt et qui détourne du mal, et dieu purificateur et expiateur par excellence, χαθάρσιος. Personne ne devait approcher du temple de ce dieu de lumière et de pureté sans s'être auparavant purifié par l'eau et par les sacrifices (5). Le voisinage des morts lui était en horreur : par trois fois, il commanda aux Athéniens de débarrasser de ses tombeaux l'île de Délos, l'île sacrée (6).

Apollon joua un grand rôle comme dieu de la divination et présida à l'inspiration des Voyants et à celle des poètes. L'oracle le plus célèbre fut celui de Delphes, qui devint la grande métropole de toute la Grèce. La grande influence, à la fois morale et politique, qu'exerça ce dieu venu du dehors a fait songer à une sorte de réforme (7). L'hypothèse serait confirmée par le fait que l'organe du dieu fut, non pas un prêtre, mais une femme.

Apollon fut un dieu international. Ce ne furent pas seulement les peuples grecs, mais aussi les étrangers, les Phrygiens au temps de Mydas, les Lydiens sous les Mermnades, les Etrusques et les Romains sous les Tarquins, qui vinrent lui demander des conseils pour le gouvernement des Etats et la conduite de la vie.

Artémis (8) était la déesse la plus populaire de la Grèce ; mais cette Artémis populaire était bien différente de la vierge virile de la mythologie, sœur d'Apollon. Elle est la déesse de la nature sauvage ;

(1) On a fait remarquer que la sujétion à un « sacerdoce », à une « église », répugnait au caractère hellénique amoureux de la liberté individuelle.

(2) A Delphes, par l'intermédiaire d'une femme qui primitivement était une vierge. WIL.-MOEL., 30.

(3) On ne connaît aucune image cultuelle du dieu. *L. c.*, 34.

(4) ESCH., *Eumén.*, 616 : οὐ πώποτ' εἶπον ὃ μὴ ἐχέλευσε Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ.

(5) A Leucate, un criminel était précipité du haut des rochers pour servir de victime expiatoire. Quand les mœurs s'adoucirent, on le chargea bien encore des fautes de tout le pays, mais on se borna à le faire emporter par un bateau.

(6) THUC., III, 104. Cf. HEROD., I, 64 ; PLUT., *Sept. Sap.*, 14.

(7) WIL.-MOEL., II, 34.

(8) WILAM.-MOEL., t. I, 178 et s.

elle fréquent les montagnes, les bosquets et les prairies. Elle chasse et danse avec les nymphes qui l'accompagnent.

Elle protège les jeunes animaux et la croissance des enfants. Aucun des grands dieux n'est aussi étroitement lié qu'elle au culte des arbres. Les artistes la représentent en *potnia thérôn* : « souveraine des bêtes sauvages ».

Aphrodite est une étrangère, une orientale venue de Chypre. Elle fut peut-être, à l'origine, une déesse de fécondité, bien que sur le sol hellénique elle ne présente guère ce caractère. Elle n'a rien à voir non plus avec le mariage et la formation de la société (1). C'est comme déesse de la volupté qu'elle est honorée (2).

Au VIe siècle avant Jésus-Christ, trois forces se trouvent en présence, dans l'ordre religieux hellénique : les anciens cultes des cités, les dieux, d'Homère et d'Hésiode, les dieux nouveaux qui séduisent et dont on se défie.

Autrefois, « chaque cité avait son dieu ou sa déesse : Athéné à Athènes, Héra à Argos, Zeus à Olympie, Artémis à Sparte, avec les ramifications les plus enchevêtrées... Il semble que partout dominât la puissance obsure du destin, le lien du sang, le pouvoir des morts, les devoirs de la vengeance, l'horreur du sang versé même selon la justice, créant pour les mortels des obligations redoutables...

Cette religion, austère mais puissante, fut battue en brèche par le charme envahissant de la poésie homérique, qui avait recueilli en Ionie le souvenir des palais crétois et de leurs cours brillantes... Ce monde enchanté de l'Ionie pénétra facilement à Athènes ouverte par son origine aux influences de l'Orient. Il y était acclimaté lorsque la Grèce fut envahie par des cultes qu'elle avait plus de peine à s'assimiler et qui furent longtemps, quelques-uns toujours, tenus pour étrangers, tel Dionysos-Bacchos, avec son cortège d'enthousiastes, ses processions tumultueuses... (3) »

L'Orphisme (4).

Il semble bien que la légende d'Orphée n'appartienne pas au cycle primitif des traditions helléniques. Le nom de ce héros, devin

(1) Nilsson, *l. c.*, 131-132.

(2) Wilam.-M., *l. c.*, 150-156. Strabon rapportera (VIII, vi, 20 ; xxii) que dix mille courtisanes vouées à la déesse par la piété des fidèles servaient son culte, à Corinthe.

(3) Lagrange, *Le Judaïsme*, 36-37 ; cf. F.-E. Adcock, dans *Cambridge Anc. Hist.*, t. III, 697 et s.

(4) Paul Monceaux, dans le *Dictionn. des antiq.* de Daremberg-Saglio ; Rohde, *Psyche*, 395-429 ; Nilsson, *Hist. Gr. Relig.*, 213-223.

et musicien, n'apparaît ni dans les poèmes homériques ni chez HÉSIODE ; pourtant, au VIe siècle, il était célèbre à plusieurs titres, par exemple comme devin et fondateur des vieux cultes (1). HÉRODOTE (2) connaissait les mystères orphiques.

D'après la tradition *la plus répandue*, Orphée était originaire de Thrace et descendait d'Apollon : il était fils d'Oeagros, roi du pays et de la muse Calliope (2). On faisait de Musée, soit son maître, soit son disciple, soit son fils ou son petit-fils. On attribuait à Orphée de nombreux voyages. On le conduisait jusqu'en Egypte (3), d'où il aurait rapporté l'institution des mystères et la doctrine de l'autre vie (4). On affirmait qu'il avait reçu en partage des dons merveilleux, en particulier un charme qui s'exerçait, non seulement sur les hommes, mais aussi sur les animaux, sur les plantes et même sur les objets inanimés. Devenu misogyne, à la suite de la perte de sa bien-aimée Eurydice, il s'attira une haine violente de la part des femmes de Thrace qui, dans un accès de fureur, le surprirent et le tuèrent. Elles déchirèrent ses membres qui furent dispersés de divers côtés. Sa tête fut portée par les flots jusqu'à la mer et, ensuite, poussée par les vagues et le vent jusqu'au rivage de Lesbos.

Quoique les ouvrages orphiques (5) ne soient attestés que dans la seconde moitié du VIe siècle avant Jésus-Christ, au temps de Pisistrate, les succès de l'Orphisme, à cette époque, font supposer que les origines obscures et complexes de la doctrine étaient déjà lointaines (6).

On constate de singulières coïncidences entre la cosmogonie des Orphiques et celle des Egyptiens, entre le mythe de Dionysos Zagreus et celui d'Osiris, entre les prescriptions ou les rites de l'Orphisme et ceux des cultes égyptiens (7). Le rituel funéraire de ses confréries ressemble sensiblement au *Livre des Morts*. Il semble donc que, directement ou indirectement, la doctrine orphique ait reçu de l'Egypte bien des éléments ; mais son origine comme celle du culte était thrace,

(1) Cité par IBYCOS de Rhegium, dans la Grande Grèce, *Fragm.* 9, et par PINDARE, *Pyth.*, IV, 176 (315). Au milieu du VIe siècle, à Delphes, sur la frise du « trésor de Sicyone », il est représenté, la lyre en main, sur le navire Argo, avec les Dioscures ; ce qui indique qu'on le mettait dès lors, en relation avec l'expédition des Argonautes. NILSSON, 214.

(2) HER., II, 81.

(3) *Orph. Argon*, 102.

(4) DIOD., I, 23, 92 et 96. — Les chrétiens prétendront qu'il avait connu les livres de Moïse et qu'il leur avait emprunté les meilleurs de ses enseignements. S. JUST., *Cohort*, 15 c ; CLEM. Alex., *Strom*, V, 12 et 79.

(5) Cf. CROISET, 508 ; *Milieu bibl.*, t. II, 584 A.

(6) ROHDE, 399.

(7) P. MONCEAUX, 246.

d'après les Orphiques eux-mêmes, et leur conviction s'accorde pleinement avec la tradition qui faisait venir de Thrace les mystères bachiques, souvent identifiés avec les mystères orphiques, dont la fondation ou la transformation étaient attribuées également à Orphée (1). D'autre part, bien des gens pensaient que le culte de Zagreus était venu de Phrygie, et le grand dieu des Orphiques a été souvent confondu avec Sabazios des Phrygiens. Enfin, tout le monde admet que la doctrine se développa sous l'influence de Pythagore et de son école, puisque bien des ouvrages orphiques étaient l'œuvre de Pythagoriciens, tels Cercops, Brontinos, Zopiros, Persinos et d'autres (2).

Les sources de l'Orphisme sont donc multiples ; elles sont à la fois en Egypte, en Thrace, en Phrygie, en Crète, dans les « écoles pythagoriciennes », surtout en Sicile, dans la Grande Grèce et dans l'Attique du VIe siècle (3), où s'éveillaient des curiosités et des besoins nouveaux.

A cette époque, l'esprit grec s'ouvrait à la philosophie, à la science, à la vie morale. L'élite jugeait les religions officielles trop sèches ; elle n'y trouvait point l'explication du monde ni celle de la destinée humaine (4) ; elle avait besoin d'une doctrine plus profonde, d'une vie plus pure et plus intérieure (5). Des associations nouvelles se constituèrent. A la différence des précédentes, qui étaient généralement de famille ou de classe, elles furent libres, secrètes, savantes. La plus savante de toutes fut l'Orphisme. Née de curiosités intellectuelles et d'inquiétudes morales, cette « religion » — ce mot, d'ailleurs, est bien impropre, car l'Orphisme n'avait ni temple ni prêtres (6) — entreprit de répondre aux deux grandes questions que nous venons de signaler : l'explication du monde et la destinée de l'homme. Pour expliquer le monde, elle proposait une *théogonie-cosmogonique*. Au commencement, régnait Nyx, la nuit. De Nyx naquirent Ouranos et Gaia ; de ce couple, Okéanos et Téthys qui, à leur tour, engendrèrent les Titans, Kronos et Rhéa, Zeus et quelques autres dieux ; puis les derniers dieux et les héros.

(1) *Id.*, *ibid.*, 247.

(2) Cf. Clém. Alex., *Strom.*, I, 21 ; Suidas s. v. *Orpheus*.

(3) Il est impossible de savoir au juste quels emprunts il fit à chacune de ces « sources », et, également, ce qu'il fit de ces éléments d'emprunt (Wil.-Moel., t. II, 202 et s.), comment il put satisfaire, pendant des siècles, une clientèle de choix. Monceaux, 247.

(4) Nilsson, *l. c.*, 215.

(5) Cf. Chantepie, *Manuel*, 562.

(6) Il est donc inexact, rigoureusement, de parler d'un « *founder of a religion* who is also a man, even though a mytical hero, one who dies as a martyr to his faith, torn to pieces by thracian women ». Nilsson, 215.

D'autres admettaient, comme premier principe, soit Kronos, soit Okéanos. Ou bien encore on disait qu'à l'origine, la terre, la mer et le ciel étaient confondus ; mais que la Discorde — et ceci est un élément nouveau — intervint, et qu'ils se séparèrent alors.

Quant à la *Théogonie des Rhapsodes*, la plus copieuse, elle est composée d'éléments divers et de conceptions divergentes.

Le panthéon des Orphiques est très complexe et très incohérent. On conserva, naturellement, les principaux dieux des cultes officiels, surtout Zeus, Dionysos, Hadès, Déméter et Perséphone ; on remit en usage quelques vieilles divinités que négligeait la piété des fidèles : Nyx, Gaia, Ouranos, Téthys, Kronos... ; on en adopta de nouveaux, tel Zagreus des Crétois et des Phrygiens : suivant la légende, Zeus avait eu de Déméter une fille nommée Perséphone. Un jour, le dieu, sous la forme d'un serpent, s'approcha d'elle et l'aima : de cette union naquit Zagreus, le dieu chasseur à tête de taureau. Zeus le confia à Apollon et aux Curètes ; il le prit en grande amitié et lui confia ses foudres. Héra, jalouse, excita contre le jeune dieu les Titans qui le tuèrent ; ils le coupèrent en plusieurs morceaux qu'ils firent bouillir et dévorèrent. Le cœur seul échappa et fut recueilli par Pallas. Zeus, prévenu, foudroya les Titans et chargea Apollon d'ensevelir le cœur de Zagreus à Delphes, sous le trépied ou l'*omphalos*. Autour de ce cœur se développa une vie nouvelle, et Zagreus ressuscita (1).

Dionysos Zagreus devint la divinité principale des Orphiques. On fit de lui un autre Zeus, qui tenait de son père l'empire du ciel et de sa mère l'empire des Enfers, symbole de la vie universelle, personnification divine et sensible de l'âme du *cosmos*.

Les Orphiques, qui transformaient ainsi les mythes et les symboles, inventèrent ou adoptèrent des dieux tout abstraits, sans légende, sans personnalité, expression métaphysique de leurs conceptions cosmogoniques, tels l'Eros cosmique, Protagonos et d'autres. Mais les apparences ne doivent pas tromper. De la complexité de cette mythologie orphique se dégageait un semi-panthéisme où le dieu souverain symbolisait la vie universelle.

D'après la légende, après avoir frappé les Titans de son tonnerre, Zeus aurait fait surgir les hommes de leurs cendres. A ce titre, les humains étaient titaniques ou de nature impure ; mais comme les Titans avaient mangé Zagreus, ils possédaient quelque chose

(1) D'après une autre tradition, Zeus aurait sauvé ce cœur en le mangeant lui-même ; puis, de son union avec Sémélé, il aurait engendré Dionysos, qui n'était plus qu'un Zagreus ressuscité.

du dieu et, par suite, l'homme était, lui aussi, dionysiaque : titanique par le corps, dionysiaque par l'âme.

Un rite important, attesté dès le ve siècle, était l'omophagie. Au début des *Bacchantes*, le chœur chante : « Quelle joie pour Dionysos lorsque sur la montagne, après la course des thiases, il se laisse tomber sur le sol. Vêtu de la nébride sacrée, avide de boire le sang du bouc et de dévorer sa chair crue, il s'élance vers les monts de Phrygie et de Lydie (1) ! » La victime pouvait être un taureau ; aussi, Dionysos apparaissait-il sous cette forme à Penthée (2). Toutefois, le sacrifice le plus fréquent était celui du faon ou du chevreau. EURIPIDE représente les Bacchantes traitant ces bêtes comme leurs propres enfants (3), sinon comme de petits dieux, qu'elles allaitent et dévorent ensuite. Elles accomplissaient ce rite quand elles étaient au paroxysme du délire (4).

Ce qui attirait surtout les prosélytes, c'était la préoccupation de la destinée de l'âme. Les Orphiques croyaient résoudre le problème par la foi à la nature divine de l'âme, et à la déchéance, c'est-à-dire à une faute originelle. L'âme créée par les dieux aurait d'abord vécu au ciel ; mais, à la suite d'un παλαιὸν πένθος (5), elle aurait été exilée. On ignore d'ailleurs la nature de la faute, à la suite de laquelle l'âme fut emprisonnée dans un corps comme dans un tombeau, σῆμα (6). Quoi qu'il en soit, elle est immortelle. Elle doit tendre à retrouver sa pureté primitive. Quand elle y est parvenue, elle est transportée au ciel ou dans les îles Fortunées (7). En attendant, elle doit chercher à s'affranchir des liens du corps, à secouer le joug du péché. Elle ne peut y réussir que par l'initiation qui unit l'homme au dieu, à Dionysos, par les purifications et la piété, les extases, les jeûnes et un régime particulier. Il n'était pas question des vertus civiques, ni de chasteté et de culture morale (8).

Dans l'au-delà, le sort ne sera pas le même pour les initiés et pour les profanes. Un hymne chante : « *Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu de telles choses* ! « *Mais le non-initié aux* **hiéra**

(1) EURIPID., *Bacchantes*, 102-103.
(2) *L. c.*, 920 ; 1017.
(3) *L. c.*, 699-700.
(4) Autres détails, *l. c.*, 704-711 ; 735-747 ; 758-764.
(5) PINDARE, *Fragm.*, 110.
(6) PLATON, *Cratyle*, 400 C ; *Phaedon*, 62 B ; PROCL., in *Plat. Rempubl.*, 372. WILAM.-MOEL., t. II, 199, rejette cette interprétation des « modernes ».
(7) PIND., *Olynt.*, II, 75 ; *fragm.*, 110.
(8) CHANTEPIE, *Manuel*, 566.

et celui qui y a participé n'auront jamais, après la mort, la même destinée dans les vastes ténèbres(1).

L'Orphisme va exercer une influence profonde et durable. Il substituera à la sérénité de l'hellénisme robuste d'HOMÈRE le sérieux mélancolique des tragiques et surtout le pessimisme des lyriques les plus anciens. De plus, tandis que, chez HOMÈRE, l'âme n'était que l'animatrice du corps et ne lui survivait que d'une vie précaire, *l'Orphisme mettait en relief les misères de la vie humaine et tournait tous les espoirs vers l'au-delà*. Les dieux homériques étaient anthropomorphisés au point de n'être que des surhommes ; l'Orphisme leur substituait la conception d'une divinité diffuse, si l'on peut dire, et transcendante. Enfin, l'idée du jugement dans l'Hadès traitant chacun selon ses œuvres — mais par la transmigration des âmes — *faisait ressortir la notion de responsabilité et même de solidarité familiale exprimée par la croyance à une faute originelle.*

L'Orphisme ne renia pas le polythéisme ; ses pratiques rituelles étaient grossières ; sa morale laissait fort à désirer ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il marque une étape ou, plus exactement, un progrès notable dans l'évolution des idées religieuses et morales chez le Grecs.

Il dégénérera, d'ailleurs ; et alors les voix accusatrices et moqueuses de PLATON (2) et d'ARISTOPHANE (3) ne ménageront pas ceux des Orphiques qui feront métier d'exorcistes, de magiciens et de charlatans voyageurs (4).

LES CONCEPTIONS RELIGIEUSES DES PHILOSOPHES ET DES POÈTES

Le dogme, les articles de foi étaient inconnus des Grecs. On racontait, au sujet des dieux, les légendes qui variaient d'une contrée à l'autre au gré des poètes. Certaines passaient pour de pures fictions, et PINDARE lui-même, malgré sa piété ou à cause d'elle, dira que c'est « l'enchantement de la poésie qui, seul, a pu rendre croyable l'invraisemblable (5). » Mais le peuple avait eu, jusque-là, une foi simple et robuste, foi « du charbonnier (6) ». Sa religion, naturiste à l'ori-

(1) *Hymne à Demeter*, 480-483.
(2) République, 364 B.
(3) Dans les *Grenouilles*.
(4) CHANTEPIE, *Manuel*, 566.
(5) *Olympiq.*, I, 28 s.
(6) Des esprits forts auront beau jeu, quand ils voudront s'affranchir d'une telle foi. On mettra sur le compte, tantôt de Diagoras, tantôt de Diogène le Cynique, le trait sui-

gine, était devenue depuis longtemps anthropomorphique (1). Ses dieux étaient de véritables hommes, « ni plus vertueux ni plus sérieux que ceux de la terre, mais seulement plus grands et plus forts (2)» ; aussi, en plein VIe siècle avant Jésus-Christ, EPICHARME pouvait-il traîner sur la scène un Héphaïstos en état d'ivresse et montrer « tout l'Olympe en goguette (3) ». On peut songer aux légendes babyloniennes représentant les dieux tremblant comme des chiens, au moment du déluge, ou sirotant le vin, « reniflant » le fumet des viandes rôties en sacrifice, sans que le peuple pensât à mal.

Mais au VIe siècle, les esprits les plus éclairés ne se contentaient plus de ce qu'avait chanté HOMÈRE au sujet des dieux (4). On voulait savoir autre chose encore. Avec les théogonies d'HÉSIODE, de PHÉRECYDE de Syros, celles des Orphiques et d'EPIMÉNIDE, on avait remonté plus haut que Jupiter et Cronos dans le passé de l'univers (5).

Par leur conception des origines, les philosophes ioniens, sans le vouloir peut-être, commencèrent à porter atteinte à la foi simple et ignorante de la foule. THALÈS ne pouvait passer ni pour un athée, ni pour un sceptique, lui qui déclarait que le monde est « plein de dieux » ; mais il enseignait que ces dieux étaient nés de l'eau, principe et terme de toute chose (6). ANAXIMANDRE et ANAXIMÈNE ne niaient pas que les dieux fussent réellement dieux, c'est-à-dire des êtres vénérables et redoutables, seulement ils attribuaient leur existence à la fécondité d'un élément primordial.

A la même époque — VIe siècle avant Jésus-Christ — les philosophes de la Grèce continentale entreprirent (7) contre la foi du

vant. Un jour, manquant de fagot pour faire cuire un plat de lentilles, il prit un Hercule en bois qui lui tomba sous la main, en disant : « Allons, accomplis ton 13e travail, et aide-moi à cuire mon plat de lentilles ». ARISTOPH., *Nuées*, 830 Schol.

(1) L'imagination s'était plue a animer les abstractions. à leur donner un corps et une figure : chez Homère, le Sommeil, la Mort, la Discorde sont des divinités. DECHARME, 19. L'usage des peintures et des statues qui attribuaient à chaque divinité une forme distincte contribua puissamment à donner aux dieux une personnalité nettement accusée.

(2) DECHARME, 110.

(3) *L. c.*, 109-110.

(4) Sur les *origines* de la Mythologie grecque, on peut voir M. P. NILSSON, *Hist. of Greek Relig.*, 38-75. Tout le monde sait quelle influence exercèrent les poèmes d'Homère et d'Hésiode sur le développement de la religion grecque, — c'est HÉRODOTE qui, le premier, leur a attribué la création des dieux de la Grèce — ; mais, cette influence, ils l'ont exercée à partir du moment où ces poèmes étaient achevés ; pas avant. Cf., *l. c.*, 135.

(5) DECHARME, ch. I.

(6) *L. c.*, 39.

(7) Par exemple, XÉNOPHANE de Colophon déclarait : « Aucun homme ne sait ni ne saura jamais rien des choses touchant les dieux ». DIELS, *Poet. philosoph. Fragm.*, fr. 34. Les choses qu'on raconte à leur sujet ne sont qu'une opinion, δόκος, une opinion obscure.

peuple une lutte qui, à travers des péripéties diverses, se perpétuera jusqu'à la fin de l'hellénisme. Xénophane formule certaines idées qui rappellent maints passages des Prophètes d'Israël — idées de simple bons sens d'ailleurs — exprimées en termes ironiques, et brillants parfois : ce sont les hommes qui ont créé les dieux ; « si les bœufs et les lions avaient des mains et s'ils savaient dessiner comme les hommes, ils représenteraient aussi les formes et les corps des dieux tels qu'ils sont eux-mêmes ; les chevaux les feraient à la ressemblance des chevaux, les bœufs à la ressemblance des bœufs (1). Il y a pire. Homère et Hésiode « ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les mortels, est un sujet de honte et de blâme. Ils leur ont prêté toutes sortes d'actions criminelles, le vol, l'adultère, les tromperies réciproques (2). »

Xénophane n'a pas nié la pluralité des dieux, mais, à ses yeux, un seul jouit de la suprématie, et son être transcendant ne peut être représenté sous aucune forme humaine (3). Le philosophe prêche une piété nouvelle qui consiste à n'invoquer la divinité qu'avec un cœur pur et à ne lui demander autre chose que la force de pratiquer la vertu (4).

Parménide affirme que sa doctrine n'est pas proprement sienne ; il la doit à la divinité qui lui a parlé dans une vision. Aux limites du jour et de la nuit, où l'ont conduit les Filles du Soleil, une déesse l'a accueilli en ces termes : « ... ô mon fils... ce n'est pas une destinée funeste qui t'amène, par cette route, en dehors du chemin des hommes, mais la Justice et la Loi. Il faut que tu connaisses tout : et la Vérité persuasive au cœur intrépide, et les opinions des mortels où il n'y a rien de sûr ni de vrai (5). » Ainsi, Parménide tient sa doctrine d'une bouche divine ; cette doctrine est donc une révélation. Or, d'après ce poète philosophe, le principe qui régit tous les êtres sans exception, c'est la Loi ou la Nécessité, quelque nom qu'on lui donne (6).

Pindare — fin du VIe siècle et début du Ve — avait une religion fervente. Il dépensa une partie de sa fortune en œuvres pies : il offrit des statues à Apollon, à Hermès, à Jupiter Ammon (7) ; il érigea, près de sa porte, une chapelle aux divinités nouvelles : Cybèle, venue d'Asie-Mineure, Pan, sorti des montagnes de l'Arcadie ; et la nuit,

(1) *L. c., fragm.*, 15.
(2) *Fragm.*, 11.
(3) Campbell, *Relig. in Greek Liter.*, 293, cité par Decharme, 48, n. 6.
(4) *Fragm.* 1 : εὐξαμένους τά δίκαια δύνασται πρήσσειν.
(5) Dans Sext. Empir., VIII, 111, vers 1-30.
(6) Cf. Decharme, chap. II.
(7) Pausanias, IX, XVI, 1 et XVII, 2.

les jeunes thébains venaient chanter en leur honneur (1). Il admettait bien que les dieux sont de même race que les hommes, mais il ne doutait pas qu'il n'y eût entre les uns et les autres un abîme profond.

Rien ne doit surprendre dans la conduite des dieux ; toutefois, *à leur sujet*, « *l'homme ne doit dire que des choses belles* (2) » ; il faut donc interpréter ce qui serait choquant.

La religion de PINDARE n'est donc plus exactement celle des anciens représentés par HOMÈRE et HÉSIODE. Il a ennobli le concept des dieux. Comme tous les Grecs, d'ailleurs, le poète est très indulgent quand il s'agit d'histoires d'amour ; mais ce qu'il n'admet pas, c'est que les dieux aient pu commettre ce que les hommes considèrent comme des crimes. (Vers la même époque, DÉMOCRITE dit que « c'est le propre de l'esprit divin de songer sans cesse au bien (3). »)

Quant à l'idée elle-même que Pindare se fait de la divinité, on a remarqué depuis longtemps qu'il emploie dans leur sens le plus général les mots θεός et δαίμων au lieu de les appliquer à tel ou tel dieu particulier, ce qui porte à croire que les différences, autrefois très marquées, entre les dieux s'atténuaient dans l'esprit du poète et qu'il avait l'idée d'une essence divine commune à tous les dieux.

Au ve siècle, ESCHYLE, dont toute l'antiquité atteste la piété, ne craignit pas de modifier, dans ses tragédies, les généalogies divines traditionnelles. Il avait de Jupiter une idée fort élevée, bien différente de celle de la foule ; il l'appelle « roi des rois », dont le trône n'est dominé par aucun trône ; puissance des puissances, qui règne dans toute la durée du temps ; pensée inaccessible dont ce serait folie que de vouloir sonder les abîmes ; volonté irrésistible qui, par des voies ténébreuses, impénétrables à l'homme, marche à l'exécution infaillible de ses desseins ; cause suprême, auteur de toute action (4).

Vers le temps de la guerre du Péloponèse (431-404), sous l'influence de l'étude plus directe que l'on faisait alors de la nature, les antiques croyances religieuses des Grecs commencent à s'altérer sensiblement. Le mot *loi*, νόμος, prend un sens nouveau ; il ne s'applique pas seulement à « l'usage consacré par le temps ou fixé par les conventions humaines », il exprime l'idée d'un *ordre* supérieur inflexible, auquel rien, pas même les dieux, ne saurait résister. Cette idée pénètre par-

(1) *Pithiq.*, III, 78.
(2) *Olymp.*, I, 35.
(3) *Fragm.* 112 ; DIELS, *Vorsokr.*, 425.
(4) *Suppl.* 524, 574, 595 ; *Agam.*, 1486. Cité d'après DECHARME, 104. ESCHYLE fut-il « un chrétien » ou un « libre-penseur » ? Ni l'un ni l'autre. Voir, sur ce point, la bonne discussion de DECHARME, 105-107.

tout, même en médecine. Certaines maladies passaient pour *divines*. HIPPOCRATE voulut détruire ce préjugé ; il leur appliqua bien le terme *divin*, mais au sens de *naturel* : toutes les maladies sont *divines* ; il s'ensuit qu'aucune ne l'est spécialement.

ANAXAGORE fit entendre aux Grecs une chose extraordinaire quand, après avoir distingué nettement l'esprit de la matière, il proclama la suprématie du Νοῦς : il possède l'intelligence de tout et la force la plus grande ; il a tout ordonné comme cela devait être ; tout ce qui a été est maintenant et sera plus tard, et aussi cette révolution qui entraîne les astres, le soleil, la lune, l'air, l'éther (1).

Vers la fin du ve siècle, tandis que la foule suit les routines pieuses, à Athènes, un petit groupe d'hommes rompt ouvertement avec la religion de ses contemporains. Un poète lyrique, DIAGORAS de Mélos, admettait bien l'existence de la divinité, puisqu'on cite de lui ces mots : « le dieu s'élève, dans l'exercice de son intelligence souveraine, bien au-dessus de toute œuvre humaine (2), mais il niait catégoriquement les dieux de la foi populaire. Il fut un ἄθεος. De plus, il s'appliqua à discréditer les *mystères* de l'Attique ; il en divulguait les secrets à tout le monde, se moquait de leurs cérémonies et détournait du chemin d'Eleusis ceux qui voulaient aller s'y faire initier. C'était trop. Sa tête fut mise à prix ; il n'échappa à la mort qu'en s'expatriant. PROTAGORAS, CINÉSIAS, HIPPON de Samos témoignèrent de plus d'impiété encore (3).

Athènes n'admettait pas « la négation ouverte des dieux, ni la profanation de leur culte. Mais à considérer le nombre très restreint des procès d'impiété philosophique dont les écrivains grecs nous ont transmis le souvenir, peut-être pourrait-on conclure qu'à la fin du ve siècle avant Jésus-Christ, *la loi* était sans doute sévère pour les libertés de la pensée religieuse, mais que, dans la pratique, *l'esprit public* le fut rarement (4).

Cependant, bien des hommes intelligents ne sachant plus trop où ils en étaient, en matière de religion ou même de morale, la pensée grecque éprouva le besoin de se replier sur elle-même. On estima qu'il y avait lieu d'éliminer bien des choses vieillies, de dégager quelques vérités solides et de trouver une méthode pour les développer. SOCRATE s'appliqua à réaliser cette tâche ; il chercha le sens

(1) DIELS, *Vorsokratiker*, 331 ; *Fragm.*, 12.
(2) ARISTOXÈNE, dans PHILODÈME, περὶ Ευσεϐ, 85 A.
(3) On trouvera les détails dans DECHARME, chap. V, § III et chap. VI.
(4) Ces mots sont empruntés à la sage conclusion de DECHARME (p. 179), à la fin de son chapitre sur *Les procès d'impiété*.

et le but de la vie et conclut que l'homme est fait pour le bonheur que la vertu seule peut donner, et que savoir à quel point le bien moral est profitable amène à le faire tout naturellement.

Il rejeta les éléments grossiers de la mythologie, mais retint certaines parties fondamentales de la croyance commune et l'intervention divine dans les choses humaines, et demeura profondément attaché au culte traditionnel (1). SOCRATE priait, mais non pas pour se faire donner : cette espèce de trafic (2) entre hommes et dieux lui répugnait (3).

PLATON (4) donna plus de précision à la pensée de SOCRATE, son maître. Associant « étroitement, lui aussi, la morale et la religion, il rejeta ouvertement tout ce que la mythologie contenait d'immoral ou d'absurde (5) », sans proscrire toutefois la conception polythéiste (6) mais il estima qu'il n'était ni nécessaire ni même possible de définir, d'une manière précise, la nature et les pouvoirs des dieux secondaires ; il lui suffit d'y introduire une notion d'ordre et de hiérarchie donnant satisfaction à la tendance monothéiste de sa pensée (7).

Dieu est l'être essentiel, pour PLATON; donc l'Idée, l'Idée suprême, l'Idée du Bien (8). Elle est éternelle, immuable, et immuable parce qu'elle est l'être *par soi*, καθ' αὑτό. S'assimiler au divin c'est donc s'assimiler à l'être ou à l'idée, et comme l'idée, d'après son étymologie même, εἶδος, est objet de vision — vision par le νοῦς — s'assimiler à l'Idée, c'est-à-dire à Dieu, c'est la *contempler*. Et telle est l'immortalité — non pas effet de consécration rituelle ou d'initiation, ni récompense de vertus morales, mais *contemplation* de l'Idée et de l'Etre par le *noûs*.

Naturellement, cette θεωρία n'est possible qu'à la suite d'une discipline qui purifie le νοῦς en le séparant graduellement de tout ce qui n'est pas le Bien, le Beau, le Divin. Or, tout cela est l'œuvre du sage seul. C'est le sage lui-même qui se divinise. Mais faut-il se diviniser pour toujours ? Est-il sûr que le *noûs* ne périsse pas ?

(1) Maurice CROISET, *La civilis. grecq.*, t. I, 133-138 ; t. II, 22.

(2) PLATON, *Eutyphron*, 14 *c-e* : ἐμπορικὴ ἄρα τις ἂν εἴη τέχνη ἡ ὁσιότης. A la fin du *Phèdre*, il demandait « la beauté intérieure ».

(3) DECHARME, 183.

(4) De 430-347 av. J.-C. — Voir *Milieu*, t. II, 448 et suiv.

(5) A titre d'exemple, « il condamne la scène de l'*Iliade* où les Olympiens, à la vue d'Arès et d'Aphrodite pris au piège tendu par Hephaistos, sont secoués d'un rire inextinguible ». DECHARME, 185-186.

(6) Voir, sur ce point, DECHARME, 209-220.

(7) CROISET, *l. c.*, t. II, 23.

(8) *Milieu bibl.*, t. II, 453-455. Pour les deux ou trois pages qui suivent, nous nous sommes borné presque exclusivement à résumer FESTUGIÈRE, 43-58.

Il y a une ξύγγένεια, une parenté *d'essence* entre le *noûs* et l'idée, car le *noûs* qui atteint l'idée éternelle et divine doit être lui-même éternel et divin. Ici-bas, l'homme ne peut que se préparer à la contemplation, car l'Idée est d'un autre monde. « La vraie vie est donc l'autre vie (1) ».

Jusqu'à ce jour, on sentait seulement que pour participer au bonheur des dieux, il fallait en quelque sorte entrer dans leur famille, dans leur γένος ; maintenant, PLATON appuie la notion de la parenté des hommes avec Dieu sur une doctrine philosophique.

S'inspirant peut-être (2) des livres orphiques qu'il avait lus, et des mystères, PLATON admettait un jugement des morts (3). Ce jugement était subi en un lieu souterrain (4) où l'âme était conduite par le δαίμων attaché à son existence. L'âme est jugée « nue », de sorte qu'aucune faute n'échappe aux juges, qui sont des fils de Jupiter. La gravité du châtiment varie avec le degré de culpabilité. Les âmes qui n'ont commis que des fautes guérissables subissent seulement une expiation plus ou moins longue qui les purifiera et les améliorera jusqu'au jour où elles viendront habiter un nouveau corps. Les inguérissables seront jetés dans la prison de l'Hadès pour y souffrir sans trêve *et sans fin* (5) des supplices extraordinaires (6).

Les âmes des hommes qui auront vécu pieusement et saintement iront aux Iles des Bienheureux. Et, là, elles jouiront de la contemplation de la divinité, « dans la compagnie des dieux (7) ». Celles qui n'auront pas été confinées à jamais dans le Tartare seront, après un long cycle de transformations, appelées à une vie nouvelle (8) et à la contemplation de Dieu (9).

PLATON n'attribuait pas à ses idées une certitude absolue ; pourtant, il s'appuyait sur des raisonnements et des suggestions dont se contentèrent bien des âmes inquiètes.

(1) FESTUGIÈRE, 51. — Et, bien entendu, on ne doit pas s'arrêter aux croyances populaires inventées par les poètes et qui donnent le frisson : Cerbère, le Cocyte, le Styx. *Républ.*, III, 387 *b* ; cf. *Lois*, V, 727 *d*. Voir DECHARME, 191-194.

(2) Voir la réserve de DECHARME, 206-209. S'il s'en est inspiré, il les a transformées par le travail de sa réflexion et transposées.

(3) Ses idées sur la vie future se trouvent dans *Phèdre*, *Phédon*, *Gorgias* et, plus développées, au livre X de la *République*.

(4) Phédon, 107.

(5) *Gorgias*, 525 *c* : ...πάσχοντας τὸν ἀει Χρόνον.

(6) Cf. *Républiq.*, X, 615 *d*-616 *a*.

(7) *Phédon*, 80 *e*.

(8) *L. c.*, 107 *d*.

(9) FESTUGIÈRE, 43-53.

La théologie d'Aristote (1), plus encore que celle de Platon, se dépouilla, volontairement ou non, de tout caractère national ; mais elle était loin d'être parfaite. Pour le Stagyrite, Dieu est acte pur ; pensée pensante, toujours en acte de penser, νόησις νοήσεως. Cet Acte se suffit à lui-même ; par conséquent, que le *cosmos* tende ou non à sa fin, cette Fin qui se suffit (2) n'en éprouve aucun changement.

L'activité de Dieu consistant dans la contemplation de soi (3), l'homme doit contempler la Cause Finale ; par là, imitant Dieu, il s'immortalise dans la mesure où cela lui est possible. Or, *à cause des nombreux obstacles qui s'opposent à cette contemplation, le Sage seul pourra jouir de ce privilège, encore ne sera-ce que par éclairs.*

Si l'Acte nous est accessible, après la mort le νοῦς sera sans doute immortel ? Aristote nie l'immortalité (4).

La doctrine de ce philosophe (5), comme celle de Platon, rend logiquement impossible toute vraie religion dans l'homme (6) ; mais, en pratique, Aristote considérait comme nécessaire le culte divin (7), et il le voulait somptueux. Une des clauses de son testament imposa à Nicanor, son futur gendre, l'obligation d'acquitter la promesse qu'il avait faite aux dieux d'ériger, à Stagyre, à Zeus et à Athéna Soteira deux statues de marbre (8).

Nous venons de dire qu'Aristote nia l'immortalité de l'âme. Mais quelle idée les Grecs se faisaient-ils de l'âme elle-même ? (9)

Les poèmes homériques appellent θυμός une force vitale physique qui, *du point de vue psychique*, se manifeste comme *conscience*

(1) Aristote, 384-322 av. J.-C. — Voir *Milieu bibl.*, II, 456 et suiv.

(2) Dieu est cause *motrice* et *finale*. Il donne l'impulsion initiale au mouvement cosmique ; mais il meut sans être mû et, par conséquent, *il est le terme final qui attire le monde.* On se demande comment Aristote conciliait cet enseignement avec ce qu'il écrivit dans *Metaph.*, XI, 8, 1-3, que les astres sont aussi des substances éternelles, principe de mouvement, qu'ils sont des dieux. Voir *Milieu bibl.*, t. III, 461, n. 3.

(3) *Ethiq. à Nicom.*, X, VIII, 7, 1178.

(4) *L. c.*, III, II, 1111 *b*, 20-23. On peut vouloir des choses *impossibles*, par exemple l'immortalité. Cité par Festugière, 56. Voir aussi *De Anima*, I, I, 403 *a*, 7-10 ; III, VII, 431 *a*, 15 ; VIII, 432 *a*, 8 ; III, V, 430 *a*, 25.

(5) A moins de la corriger sur des points importants ; par exemple, sur les idées de la *Création* et de la *Providence.*

(6) Festugière, chap. II.

(7) Dans la *République* (l. VII, *passim*), il consacre des pages au recrutement du sacerdoce, aux édifices sacrés, etc.

(8) Rapporté par Diogène Laërt. V ; voir I, 9, 16.

(9) La réponse à cette question intéresse assez le bibliste pour que nous y consacrions quelques pages.

et principe de *connaissance* et de *volition* au sens le plus large (1). Les textes témoignent, en effet, qu'il est le siège de l'amour et de la haine (2), de la joie (3), de l'étonnement et de l'admiration (4), de la crainte et de l'espérance (5), du chagrin (6), de la colère, du courage et de l'audace (7), et également de la connaissance (8), du vouloir et du désir (9).

Ce *thumos* doit résider dans tout le corps, puisqu'à la mort, il abandonne « les membres » ou bien « les os » (0) ; mais il est surtout dans le diaphragme (1), plus strictement dans les φρένες. Lorsque le corps est brûlé sur le bûcher, la chair, les os et aussi les φρένες sont anéantis. La ψυχή s'en va à l'Hadès (2) où elle n'est plus qu'une ombre.

Le *thumos* se trouve spécialement dans le sang. Aux yeux d'Homère, à mesure que le sang s'écoule d'une blessure mortelle, le *thumos* s'en va (3). On fut amené à concevoir la fumée du sang comme **thumos** (4), c'est-à-dire comme une force vivante et mouvante, parce qu'on avait remarqué ce fait banal que la vie et le mouvement cessaient dans tout corps quand il n'avait plus de sang, et, d'autre part, comme le sang bouillonnait en s'écoulant de la blessure et écumait, on estima que le principe vivant et mouvant était la fumée ou vapeur du sang qui montait et se mouvait sans cause visible.

Dans les mêmes poèmes, le *thumos* est en relation également

(1) Hephaistos précipité de l'Olympe par Zeus et tombé dans l'île de Lemnos n'a plus guère de *thumos* (ὀλίγος δ'ἔτι θυμός ἐνῆεν, *Il.*, I, 593) après une telle chute. Des animaux auxquels on vient de couper la gorge sont mourants : on dit qu'ils se débattent sur le sol *parce qu'ils* manquent de *thumos* (ἐπὶ χθονὸς 'ασπαίροντας θυμοῦ δευομένους. *Il.*, III, 293.)

(2) *Odyss.*, XIV, 146 : πέρι γάρ με φίλει καὶ κήδετο θυμῷ.

(3) *Il.*, XIII, 494.

(4) *Od.*, XXIII, 105 : θυμός μοι ἐνὶ στήθεσσι τέθηπεν. *Od.*, VIII, 265 : θαύμαζε δὲ θυμῷ.

(5) *Il.*, XVII, 625 et XIV. 67.

(6) *Il.*, XIV, 38 : ἄχνυτο δὲ σφιν θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν.

(7) *Il.*, V, 510.

(8) *Odys.*, IV, 730 : ἐπιστάμενχι σάφα θυμῷ.

(9) *Il.*, XVI, 255 : ἤθελε θυμῷ. *Il.*, III, 5 : ἐν θυμῷ μεμαῶτες αλεξέμεν ἀλλήλοισιν.

(0) *Il.*, *passim.*, par ex. : XII, 386 : λίπε δ' οστέα θυμός ; XIII, 672 : θυμός ᾤχετ' ἀπὸ μελέων.

(1) L'expression θυμός ἐνί στήθεσσιν est courante.

(2) Que devient le *thumos* après la mort ? On ne le dit pas, ou plutôt, d'après un texte — mais un seul — il passe à l'Hadès : θυμόν ἀπό μελέων δῦναι δόμον ῎Αδος ε῎σω. (*Il.*, VII, 132).

(3) On le dit de Patrocle (*Il.*, XVI, 827-828) par exemple, de Peiros (*Il.*, IV, 530-531). Enée étant blessé, sa mère Aphrodite veille à ce que l'arme d'aucun Danaeen ne perce sa poitrine et n'en arrache ainsi le *thumos* (*Il.*, V, 316-317).

(4) Voir à ce sujet, l'étymologie intéressante de θυμός, dans BOISACQ, *Diction. étym. de la langue gr.*

avec la respiration. Ainsi, à la mort ou au moment d'un évanouissement, le *thumos* est *expiré* (1), et, quand on revient de cette mort apparente qu'est un évanouissement, le *thumos* revient par l'*aspiration* (2).

Quel rapport y a-t-il entre le *thumos* et la *psyché* ?

D'abord, le *thumos* (3) et la ψυχή se trouvent tous deux dans le corps : tous deux l'abandonnent en même temps et par la même voie, c'est-à-dire par la bouche ou par une blessure (4). Comme le *thumos*, la *psyché* participe — ainsi que l'étymologie l'insinue déjà (5) — de la nature de l'haleine, du souffle. Elle est même appelée, une fois au moins, *fumée* (6).

Ces données des poèmes homériques révèlent l'existence d'une conception populaire antérieure qui ne distinguait pas encore entre le sang et la fumée du sang, et qui voyait en celui-ci le « principe » vital et psychique, θυμός, parce qu'on constatait qu'en s'écoulant hors du corps, il privait l'homme de force, de sentiment, de volonté, et qu'il entraînait même la mort. D'autre part, comme dans la vie normale le souffle est régulier, et qu'au contraire, il se modifie quand l'homme éprouve des émotions fortes ou qu'il s'évanouit, à plus forte raison quand il meurt, on concluait que le souffles ou l'haleine était une substance productrice de vie et de conscience, la ψυχή était une *âme-haleine*. Mais elle ne s'étendait pas au delà de la vie animale ; le θυμός *âme-vapeur-du-sang* était, au contraire, le principe non seulement de la vie animale, mais aussi de la vie affective.

Cette conception que la *psyché* est une sorte de souffle persiste à l'époque étudiée ici. En effet, d'après les doctrines orphiques (7),

(1) Cf. *Il.*, IV, 524.

(2) Andromaque « recommença à aspirer, et le θυμός revint dans ses φρένες « (*Il.* XXII, 475-476).

(3) Le mot *néphêš* est son correspondant hébreu qu'on traduit ordinairement par *âme*. On peut admettre que le sens primitif du mot était *gosier*, ou *bouche*, *gorge*, qu'il conserve quelquefois dans la Bible (cf. *Isa.*, V, 14 en parallèle avec bouche; XXIX, 8; *Ps.*, LXIX, 2; — frapper ou couper la *néphèš*, *Jer.*, XL, 14 ; *Deut.*, XIX, 11, etc.) ou encore *souffle*, *haleine* (*Ex.*, XXIII, 12 ; XXXI, 17 ; II, *Sam.*, XVI, 14 ; *Jer.*, XV, 9 ; *Ruth*, IV, 15). C'est le sens très matériel de *bouche*, *gosier* qui est à la base du sens moins matériel de *haleine*, *souffle*, lequel donna lieu au sens dérivé et abstrait de *âme*.

(4) Il est dit d'un mourant que « l'âme s'envola des membres « (*Il.*, XVI, 855-856), et d'un blessé à mort, que « l'âme se précipita par les plaies béantes » (*Il.*, XIV, 518-519). HOMÈRE dit qu'à la mort la *psyché* « franchit la barrière des dents », qu'elle « est expirée », qu'elle « s'envole » (*Passim.*)

(5) ψύχειν : *souffler*.

(6) *Iliade*, XVIII, 100 : καπνός.

(7) ARISTOTE, *De Anima*, I, 5, 410 *b*, 28-30 : (les Orphiques disent) τήν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ᾽αναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.

l'âme portée par le vent pénètre dans l'homme par l'aspiration (1). On lisait sur l'inscription de Potidée, en 431 avant notre ère : « L'éther reçut leurs âmes et la terre leurs corps (2). » On considérait donc encore l'âme comme une ombre aériforme de l'homme (3).

D'après DIOGÈNE d'Apollonie (4), au ve siècle, *l'air de la vie et de l'âme passe avec le sang dans les artères* ; normalement, il se mêle au sang et le rend moins épais, le rend léger (5). Quand ce mélange est troublé, le sang s'épaissit, perd de sa force ; de là résultent déplaisir, ennui, maladie.

Parmi les écrits hippocratiques (6), le περὶ ἱρῆς νούσου (7) enseigne que le πνεῦμα-haleine pénètre dans le corps par la bouche et le nez et s'insinue au cerveau ; la plus grande partie passe par le creux du ventre ; le reste s'introduit dans les poumons et les artères, et, par leurs ramifications. dans tout le corps. Le πνεῦμα (8) *des poumons et des artères donne à l'homme la perception, la conscience,* φρόνησίς, *et le mouvement de ses membres*, τὴν κίνησιν τοῖσι μέλεσι (9) ; dans le cerveau, ce *pneuma* abandonne sa meilleure vertu et, en général *sa capacité de sentir, de comprendre, de connaître*, ξύνησις distincte de la φρόνησις.

D'après EMPÉDOCLE, la diminution de la chaleur (10) du sang entraîne le sommeil et la diminution de la φρόνησις et des fonctions de la vie ; quand la chaleur disparaît, c'est la mort. Toutefois, l'air est nécessaire pour atteindre au plein développement de la vie, à la conscience et à la φρόνησις (11). La tradition attribue à Empédocle

(1) Les Pythagoriciens estimaient que l'air était plein d'âmes, que leur présence se manifestait par les atomes qui s'y mouvaient et que l'âme, après s'être séparée du corps, errait dans l'air sous une forme semblable au corps (DIOG. Laërt, I, 2, 404 a, 17-19.

(2) CIAtt, 442.

(3) SUIDAS, εἴδωλον : σκιῶδες ὁμοίωμα ἢ φαντασία σώματος, σκία τις ἀεροειδής. *Etym. magn.*, 296, I : εἴδωλον σκία τις ἀεροειδής.

(4) Sous l'influence d'ANAXIMANDRE, qui vécut au VIe s. av. J.-C.

(5) DIELS, *Vorsokrat.*, p. 426.

(6) Ensemble d'écrits dont l'attribution à HIPPOCRATE est fausse ou douteuse.

(7) Antérieur à DIOGÈNE d'Apollonie et influencé, directement ou non, par la doctrine d'ANAXIMÈNE.

(8) C'est par ce mot, on le sait, que les LXX traduiront le terme *ru^a_h* (féminin, en hébreu).

(9) D'après l'auteur du περὶ φυσῶν, qui vivait à la fin du Ve ou au début du IVe siècle, c'est le sang qui apporte l'intelligence et le mouvement. Textes dans A. NELSON, *Die hippokr. Schrift*, II, p. 26 et 28.

(10) A cause de ses idées philosophiques, il enseignait que c'est le feu ou « le chaud » qui a le plus d'importance dans l'origine et l'entretien de la vie.

(11) DIELS, *Vorsokrat.*, I, 213, n° 74.

cette idée que *le sang c'est l'âme* (1) : αἷμα εἶναι τὴν φύχην (2), en ce sens qu'après le mélange des éléments dans le sang, celui-ci est le véhicule de l'activité spirituelle.

Dioclès (3), comme Empédocle, comme Philistion de Locres, comme Platon, admet dans les êtres vivants une ἔμφυτος θερμασία que rafraîchit la respiration par la bouche, le nez, les poumons, les pores, et par tout le corps. Le cœur est le chef, ἡγεμών, du corps car en lui se trouvent le siège principal et le point de départ du πνεῦμα ψυχικόν, de la ψυχικὴ δύναμις (4). De ce *pneuma* dépendent l'intelligence, la perception et le mouvement. Mais il ne faut pas confondre le *pneuma* avec l'haleine, car le premier vient du cœur et non pas de l'extérieur et il est naturellement chaud. Ses caractéristiques sont la ressemblance avec l'air et la chaleur. Il se distingue donc du *pneuma* de Diogène d'Apollonie et de celui du περὶ ἱρῆς νούσου.

Quant aux conceptions de Platon et d'Aristote, elles sont bien connues. Pour expliquer l'antinomie qui existe entre le corps et l'âme, Platon distingua en celle-ci la partie intelligente et immortelle, le νοῦς, et la partie inintelligente et périssable : le vouloir, θυμός, qui est une réalité noble, et, d'autre part, l'ensemble vil des mouvements sensibles. Le νοῦς réside dans le cerveau ; le θυμός dans la poitrine et le reste dans le ventre. Platon admet donc un dualisme dans l'âme.

Pour Aristote, au contraire, l'âme, ψυχή, est la forme substantielle des êtres vivants ; elle est intrinsèquement unie au corps. C'est par le νοῦς ou intelligence que l'homme se distingue de l'animal. Il y a un *noûs* actif et un *noûs* passif, et, entre les deux, d'irréductibles différences. Seul *l'intellect actif* est indépendant du corps ; de plus, il existait avant lui, venant du dehors, θύραθεν, et il persiste après lui. Ces idées mettaient en danger, pour ne pas dire plus, la personnalité humaine et l'immortalité de l'âme. Le νοῦς παθητικός, lié au corps, disparaît avec le corps. Quant au νοῦς actif, principe « divin », qui est indépendant du corps et qui, par suite, n'est pas susceptible de mé-

(1) Rappelons ici *Levit.*, xvii, 11 : *l'« âme » de la chair est dans le sang*, et v. 14 : *l'« âme » de toute chair est son sang* ; *Deut.*, xii, 23 : *le sang c'est l'« âme »* ou *l'« âme » c'est le sang*. Dans ces textes, le mot hébreu qu'on traduit par « *ame* » est *néphèš*.

(2) Galène, *De placitis Hippocratis et Platonis*, ii, 8, 248, éd. Müller, cité par Rüsche, 128, n. 1.

(3) Célèbre médecin (ive s. av. J.-C.) de Carystos, en Eubée. Il subit profondément l'influence de l'école sicilienne.

(4) Référ. dans Rüsche, *Blut, Leben*..., 145, n. 1 et 2. Nous avons emprunté à cet ouvrage la documentation et, plus d'une fois, l'argumentation se rapportant à la question traitée dans les quelques pages qui précèdent.

moire, peut-on dire qu'il est nôtre ! Il a beau durer toujours, le *moi*, l'âme n'est pas immortelle (1).

Les « démons » (2)

Le concept et même le mot (3) de δαίμων remontent au temps où la religion grecque était encore une religion de primitifs (4).

Contrairement à la religion officielle, la croyance populaire (5) accorda toujours aux démons une action prédominante. L'analogie étant alors pour le vulgaire l'unique moyen de se faire quelque idée de ce qui est au delà des phénomènes, on prêta aux *daïmonès*, c'est-à-dire aux *forces* (6) qui régissent les choses, des sentiments, des desseins, des vouloirs analogues à ceux des hommes. Les *daïmonès* furent ainsi conçus comme esprits de la nature et aussi comme esprits des morts. Le jour vint où, dans tel ou tel de ces milieux, tel ou tel *daïmôn* fut considéré comme particulièrement influent, particulièrement craint et honoré, placé plus haut que les autres ; ce fut un θέος (7). Ce fut le cas d'Artémis, une des grandes déesses qui, à l'origine, était une nymphe des bois et des montagnes.

Des gemmes mycéniennes (8) révèlent l'existence de démons de forme semi-animale.

Plus tard, on rencontre — dieux inférieurs, locaux, profondément enracinés dans la croyance populaire — les esprits qui habitent les sources (9), les montagnes, les arbres, les rochers, etc. ; les démons préposés à la végétation : Phytios, Dendritès, etc.; ceux qui protègent des travaux déterminés (10) ou qui y nuisent : Taraxippos (11) qui

(1) Nous avons cité, plus haut, p. 479, d'après FESTUGIÈRE, les passages d'Aristote qui nient l'immortalité.

(2) ANDRES, dans PAULY-WISSOWA, *Real Encycl., Suppl.*, III (1918), 267-322. On y trouvera une abondante documentation. C'est cet auteur que nous suivons, sauf pour certains détails et références.

(3) WILAM.-MOEL. (t. I, 362) n'est pas si affirmatif.

(4) ANDRES, *l. c.*, 267.

(5) Sur ce point, on peut voir NILSSON, *Hist. Greek Rel.*, 111 et suiv.

(6) Qu'on les appelle *mana*, δύναμις ou autrement.

(7) L'origine des dieux « nationaux » et celle des dieux « universels », tels, par ex., le dieu Soleil et le dieu Lune s'expliquent naturellement d'une autre manière. Cf. NILSSON, 113-117 ; 282 et suiv. : le *daïmôn* chez les philosophes. Pages intéressantes (118-134) sur le sens ou la nature des dieux « classiques », à l'époque antérieure à HOMÈRE. Voir aussi 165-167, sur *théos* et *daïmôn*.

(8) FURTWÄNGLER, *Antike Gemmen*, II, 30, 32, 41.

(9) Naïades, Dryades, Nymphes, Muses en Béotie à l'origine.

(10) Culture des céréales.

(11) A Olympie, PAUSANIAS, VI, 20, 15-19. Représentat. dans FURTW., *Berlin. Vasensammlung*, 865.

fait les chevaux s'emballer ; ceux qui paraissent exister uniquement pour intervenir dans des circonstances particulières, tel le démon εἰκαδεύς qui est invoqué dans les banquets de vingt convives, Euhodos (1) qui protège dans les voyages, Kéraôn qui mêle le vin ; il y en a — Mania, par exemple — dont la fonction consiste à envoyer des maladies au corps ou à l'esprit ; l'épilepsie et les autres affections morbides semblables étaient attribuées à la possession du malade par une Nymphe (2), par Apollon, Arès, Poseidon ou d'autres, ou bien par leurs « anges », tels les Korybantes. Citons encore Pan, démon des bergers, des troupeaux et des pâturages et qui, à l'occasion, envoie des terreurs au bétail ; le démon Phobos, fils d'Arès (3).

Les esprits des morts constituaient une autre catégorie dangereuse. Ils étaient nombreux, naturellement, et portaient des noms divers suivant les pays ; ils se groupaient autour d'Hécate (4) : Sirènes, Gorgones, Harpyes, Lamies, Erinyes, faisaient partie de sa suite. (A l'origine (5), Harpyes et Erinyes étaient des âmes vengeresses du sang versé.) Enfin, les esprits chtoniens : Typhon, Ekhidna, Cerbère, l'Hydre.

Contre tous on emploie des rites de défense et des cérémonies cathartiques (6).

Chez Homère, δαίμων est-il synonyme de θεός ou bien signifie-t-il quelque chose comme *numen* ? On n'a pas réussi à le déterminer ; toutefois, la seconde hypothèse paraît être la plus probable. Le culte n'appelle jamais *dieux* les *daïmonès* ; de plus, chaque dieu a son nom propre, les *daïmonès* jamais (7). Dans l'*Odyssée* surtout, ils semblent s'identifier à une action préternaturelle ou surnaturelle intermittente et ordinairement néfaste.

Dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode, les démons correspondent plutôt à ce qu'on appellera plus tard *les héros*. Les âmes des hommes de l'âge d'or et de l'âge d'argent sont devenues des esprits protecteurs, des θεοὶ ἐπιχθόνιοι au service des θεοὶ ἐπουράνιοι, et ainsi des sortes d'intermédiaires entre les dieux et l'humanité (8).

Après Hésiode, le caractère d'auxiliaires et de serviteurs des

(1) Connu par une inscription d'Egypte. Kaibel, *Epigrammata graeca*, n° 825.
(2) On disait du malade qu'il était νυμφόληπτος.
(3) Sur Phobos, voir Andres, *l. c.*, 274-275.
(4) Souveraine des âmes, elle était devenue conductrice de spectres ; elle causait les maladies et exerçait également son influence sur les naissances. *Id.*, *ibid.*, 277.
(5) Voir Eschyle, *Euménides*, 264-266 et 304-305.
(6) *L. c.*, 278-279.
(7) Wilam.-Moel., t. I, 362-366.
(8) *Id.*, *ibid.*, 366-367.

dieux s'accentue chez les démons : Satyres, Silènes, Korybantes... qui se groupent autour de Dionysos, d'Hécate, de Déméter, de Coré ; à côté des θεοὶ πάρεδροι σύμβωμοι ou σύνναοι apparaît une nouvelle classe d'êtres supérieurs, les δαίμονες πρόπαλοι θεῶν — et PLATON expliquera πρόπαλοι par ces mots οἱ ἑπόμενοι θεοῖς δαίμονες (1). — D'autres sont des personnifications de concepts abstraits et poétiques, généralement de sexe féminin, et reçoivent un culte : Dikè, Anankè, Aïdos, Peitho, Pholos, Thanatos... Les acceptions trouvées chez HÉSIODE se développent et *daïmôn* devient presque équivalent de τύχη un nom d'espèce pour tout ce qui arrive subitement : charme, maladie, mort, pour tout ce qui vient d'en haut (2).

Les *tragiques* voient, dans les démons, surtout l'idée de mort (3), de douleur, de maladie et de malheur ; le verbe δαιμονᾶν signifie être possédé par un dieu. Les démons peuvent être aussi des esprits de morts. Chez EURIPIDE, ils ont une vraie personnalité et sont objet de foi religieuse.

Les *lyriques* considèrent le *daïmôn* principalement comme un esprit protecteur associé à l'homme dès sa naissance, δαίμων γενέθλιος (4) ; mais ils introduisent le dualisme dans leur démonologie : un bon démon et un mauvais démon se disputent l'âme et la destinée de l'homme (5), d'où l'expression εὐδαίμων et κακοδαίμων. Les Romains partagèrent les mêmes croyances : l'ἀγαθός δαίμων a des relations avec le *Genius* latin et le *Fravashi* perse.

Presque toutes ces conceptions passèrent aux âges postérieurs, dans les papyrus, dans le *defixionum tabellae. L'idée la plus généralisée* est celle d'un être inférieur aux dieux et supérieur aux hommes (6).

Les *Philosophes* de toutes les écoles ont puisé à la croyance populaire et admis, d'une manière ou d'une autre les démons. La plupart, tels THALÈS, PYTHAGORE (7), EMPÉDOCLE, le matérialiste DÉMOCRITE lui-même, leur ont laissé une vraie personnalité. HÉRACLITE seulement,

(1) PLATON, *Lois*, VIII, 848 D.

(2) ANDRES, *l. c.*, 285.

(3) ESCHYLE appelle l'*animus* de Darius mort δαίμων Δαρεῖος (*Les Perses*, 620), Alceste un « heureux δαίμων, Thanatos le seigneur des δαίμονες — et le Scholiaste explique : « *seigneur des morts, car on appelle les morts* δαίμονας » (Alceste 1139 et suiv.).

(4) PINDARE, *Olympiq.*, XIII, 105.

(5) PHOCYLIDE, THÉOGNIS.

(6) ANDRES, *l. c.*, 290.

(7) Les Pythagoriciens disaient, au sujet des âmes dont l'air est plein d'après eux, qu'on les tenait pour des δαίμονάς et des ἥρωας, *démons* et *héros* (DIOG. Laërt., VIII 32). Dans certains cas de magie, on invoquait ces morts-δαίμονες. (WESSELY, *Griech. Zauberpap. von Paris und London*, p. 53, 361 ; p. 54, 396, etc.).

comme plus tard le Nouveau Portique, semble avoir identifié *le démon intérieur* de la croyance populaire avec les dispositions de l'âme, et beaucoup des contemporains de Socrate ont considéré le fameux δαιμόνιον de ce philosophe comme un être supérieur distinct de lui (1). En général, on attribue aux démons une essence intermédiaire entre celle des dieux et celle des hommes (2), et on leur assigne une action médiatrice entre la divinité et les humains. Platon (3) lui-même en fait des esprits protecteurs des États et des individus ; dans le *Timée*, où il démontre la nécessité de leur entremise entre Dieu et le monde, ils se trouvent quelquefois confondus avec les dieux inférieurs astraux (4). Xénocrate (5) systématise la démonologie. Il admet, de plus, des démons mauvais.

L'Ancien Portique (6) subit l'influence platonico-xénocratique : les démons sont des êtres spirituels liés aux hommes par la sympathie. Pour Chrysippe, ils sont beaucoup plus puissants que les humains ; chaque âme a son démon, et il y en a de méchants. Posidonius établit l'existence des démons sur deux preuves : en premier lieu, il faut qu'il y ait des êtres habitant dans l'air, de même qu'il y en a dans la terre et dans les eaux ; et, en second lieu, la doctrine de l'immortalité de l'âme prouve la même vérité (7). Les démons sont des dieux secondaires, ministres de la divinité et auxiliaires des hommes (8). Pour le même philosophe, les démons sont des *âmes humaines* sorties du corps, qui habitent maintenant entre la lune et la terre aidant les vivants et leur parlant (9), car ils ne peuvent se faire comprendre sans paroles, et leur *logos* est transmis par l'air comme le son de la voix. Ils parlent aux hommes pendant le sommeil et leur font connaître même l'avenir.

Ces trois conceptions d'*essences intermédiaires*, d'*anciennes âmes humaines*, et d'*esprits qui s'unissent à l'âme des hommes*, se juxtapo-

(1) Andres, *l.* c. : *was das δαίμων des Sokrates eigentlich war, darüber besteht keine klarheit.*

(2) Platon, dans le *Banquet*, 23 : πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

(3) *Lois, République, Phédon. Cf. Milieu bibl.*, t. 11, 450-451.

(4) Il n'est pas prouvé que Platon ait puisé à des sources orientales. Pour une analyse plus détaillée de la pensée de ce philosophe, voir Andres, 294-296 et sa *Bibliographie.*

(5) Il fut le premier théoricien grec de la démonologie. Decharme, 221.

(6) Andres, *l. c.*, 298.

(7) Il paraît que la démonologie de Posidonius s'éloigne sensiblement de celle de l'Ancien Portique et se rapproche de celle de l'Académie. *L. c.*, 298.

(8) Les démons sont l'ἀθάνατον et l'ἐμπαθές, trait d'union entre la divinité (l'ἀθάνατον καὶ ἄπαθες) et le mortel (le θνητὸν καὶ ἔμπαθες).

(9) Platon, dans l'*Apologie* et le *Cratyle*, connaissait aussi les démons d'origine humaine.

seront et se combineront, surtout la première et la dernière, au temps du syncrétisme religieux et philosophique, avec des nuances diverses.

Les héros

Le culte des héros nous intéresse à plus d'un titre, on le verra. Il est né de la croyance à la survie des morts (1). On constatait que la mort rendait le corps à jamais inerte et qu'après un temps plus ou moins long, il n'en restait qu'un peu de poussière ; mais on pensait qu'un ou plusieurs éléments plus subtils, invisibles, étaient sortis de ce corps de chair qu'ils avaient animé, et qu'ils continuaient d'exister, près de la tombe, ou non loin (2) d'elle, mais dans des conditions nouvelles pouvant les rendre inquiétants pour les vivants.

Aux époques les plus anciennes de la vie urbaine, quand se fut constituée une aristocratie, le populaire ne comptait guère, ni dans la vie ni dans la mort. *Le prince, puis les nobles, furent princes et nobles même dans la tombe* : les découvertes archéologiques le prouvent. Le culte du héros fut le culte d'un homme qui appartenait non seulement à une famille, mais à la nation » (3).

On attribuait aux héros, à leur corps, à leurs tombes, aux objets qui leur avaient appartenu, une puissance efficace (4) ; aussi, la possession d'une de ces tombes était-elle considérée comme un gage de protection. L'idée qu'on se faisait des héros était telle qu'on les inhumait à l'intérieur des villes (5) et même dans les temples (6), nonobstant la croyance commune aux Grecs et à bien d'autres peu-

(1) On a dit que ceux des héros dont l'existence historique n'est pas établie étaient d'anciens dieux déchus de leur dignité, par suite d'accidents divers. Des divinités nouvelles, supérieures, ayant absorbé les petits dieux locaux, réduisirent ceux-ci à l'état d'épithètes, lesquelles, se détachant du dieu qui se les était attribuées, donnèrent naissance à des héros favoris, serviteurs du dieu et, le plus souvent, représentés par la légende comme les fondateurs de son culte. Pour étayer cette hypothèse, on se base sur l'étymologie et sur l'interprétation des légendes. Par ex., *Hyacinthos* désigne la fleur, évidemment, et, comme le radical ὕειν : « faire pleuvoir » est un élément du nom, il est clair que Hyacinthos personnifie la végétation printanière éclose sous les pluies abondantes de la saison, etc. La théorie dont nous venons de donner le résumé, d'après FOUCART (*Le Culte des héros chez les Grecs*, dans MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE DES INSCR. ET BEL.-LETTR., 1918 ; tirage à part, p. 7 ; et cf. 10-11) est réfutée par ce savant s'appuyant sur les textes et les faits. Et, de même, ROHDE, *Psyche*, 143-144 : les héros sont des hommes qui ont vécu ; ils sont devenus héros après leur mort ; mais tous les hommes ne sont pas des héros après leur mort : il s'agit d'une exception, d'une minorité d'élite.

(2) Cf. ROHDE, *l. c.*, 149 ; WILAM.-MOEL., t. I, 310 ; t. II, 12-15.

(3) Voir NILSSON, *Hist. Gr. Rel.*, 103.

(4) FOUCART, *l. c.*, 66-71.

(5) ROHDE, *l. c.*, 150.

(6) Faits dans FOUCART, 62.

ples que la vue d'un mort et, à plus forte raison son contact, constituaient des souillures exigeant des purifications, et que les dieux eux-mêmes ne supportaient pas le voisinage d'une tombe. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'en bien des pays, aux époques archaïques qui suivirent l'étape de la vie nomade, les morts étaient enterrés dans la demeure (1) des vivants. On peut supposer qu'au moment où l'on commençait à se fixer au sol, les idées de pureté et de souillure n'étaient pas aussi complexes ni aussi précises qu'elles le devinrent plus tard.

Les résultats des fouilles modernes (2) prouvent qu'on était convaincu — contrairement à ce qu'on lit dans les épopées homériques (3) — que le mort restait là, à proximité de ceux avec qui il avait vécu. Et on lui préparait à grands frais une demeure digne de sa nouvelle existence ; on lui faisait des offrandes alimentaires (4) ou autres (5), pour lui être agréable ou l'apaiser au besoin. On peut donc admettre qu'à cette époque existait le culte des héros, c'est-à-dire *des hommes que leur puissance dans la vie semblait mettre au-dessus des hommes du commun* ; mais ce culte n'était pas un simple « culte des morts » destiné uniquement à venir en aide aux trépassés.

Citons quelques héros ou héroïnes.

Erechthée avait son tombeau sur l'acropole d'Athènes. D'après la tradition (6), ce héros était le roi qui avait installé en ce lieu le culte d'Athéna. « Favori de la déesse, il avait été admis par elle à partager ses honneurs et enseveli dans son temple. » L'oracle l'associa à Poseidon ; mais il ne perdit pas pour cela sa personnalité ; il fut le protecteur spécial de la tribu dont il devint l'éponyme (7).

Amphiaros, fils d'Oïclès, appartenait à la famille du devin Mélampe. Il était lui-même devin et, aussi, vaillant guerrier. Toutefois, il refusa de prendre part au siège de Thèbes parce que son art

(1) Nous ne disons pas *maison*, parce que ce mot suppose un édifice « bâti » et qu'on ne « bâtit » pas tout de suite des *maisons*, à la fin de la vie nomade ou semi-nomade. Le mot est vrai pour une époque postérieure — car l'usage dont il s'agit se perpétua. Ci-dessus. p. et 308.

(2) Voir DANS LE BASSIN DE LA MER ÉGÉE : CULTE DES MORTS, p. 111 et s.; NILSSON, *Myn. Myc. Rel.*, 517-538.

(3) Dans HOMÈRE, une fois que le feu a détruit le corps, l'âme part pour les régions inconnues, dans le royaume de Proserpine, situé aux limites du monde habitable.

(4) Mais oblations et « sacrifices » avaient un rituel différent du rituel du culte divin : tout était dirigé vers le sol, vers la tombe. ROHDE, 139-140. Voir plus loin.

(5) FOUCART, 100-101.

(6) Témoignage le plus ancien, *Iliade*, II, 545-548.

(7) P. FOUCART, *l. c.*, 7. Aucun témoignage positif n'autorise à admettre qu'Erechthée fût d'abord un dieu marin, chtonien ou phallique, absorbé ensuite par Poseidon et devenu alors une simple épithète.

lui avait révélé le sort qui l'y attendait ; mais la trahison de sa femme l'obligea à s'y rendre. Bien qu'il fût chéri de Zeus et d'Apollon, il trouva la mort (1) aux portes de la ville. Les auteurs classiques, au contraire, attribuent sa disparition à la protection des dieux (2).

Il avait un temple à Oropos. Or, une inscription du début du IVe siècle avant Jésus-Christ, l'appelle dieu (3) et fait mention de maladies qu'il guérit. Même témoignage dans le décret par lequel les Athéniens lui décernent, en 331, une couronne d'or de mille drachmes (4).

Hélène. — Au Ve siècle avant Jésus-Christ, HÉRODOTE rapporte qu'un temple lui est dédié, à Thérapné. Une nourrice y portait tous les jours une enfant qui était très laide, et elle suppliait « la déesse » de lui donner de la beauté. Hélène, apparaissant sous forme humaine, caressa l'enfant et promit qu'elle serait « la plus belle personne de Sparte ». Et la merveille s'accomplit effectivement (5).

Or, on a découvert (6) les restes d'un temple de Thérapné, remontant au VIe siècle, pense-t-on, et deux fragments de dédicace à Hélène.

Aglauros était une jeune fille de maison royale, consacrée à Athéna, vivant dans son temple et organisant ses fêtes. Lors d'une guerre contre Eleusis, l'oracle promit la victoire aux Athéniens si une victime s'offrait volontairement pour la ville. Aglauros se jeta du haut des remparts sur les rochers de l'Acropole. Ce dévoûment lui valut les honneurs du culte héroïque (7).

On pourrait citer d'autres héros qui furent des hommes ayant mené une vie réelle. On peut dire que « seule cette classe antérieure à l'épopée est celle des héros véritables (8). » Les autres, qui sont nombreux, sont purement fictifs ou bien ils furent créés plus tard à l'image des anciens héros, par exemple lorsqu'une famille sacerdotale, voulant consacrer ses privilèges, en faisait remonter l'origine à un héros descendant ou favori d'une divinité (9).

Les dieux avaient à gouverner le monde, chacun dans sa sphère ;

(1) *Odyss.*, XV, 245.
(2) EURIPID., *Suppl.*, 926.
(3) MICHEL, *Recueil inscr.*, 698.
(4) Cf. FOUCART, 22-28.
(5) HÉRODDE, VI, 61.
(6) Fouilles anglaises. *Annual of British School*, 1908-1909, p. 109.
(7) FOUCART, 9-10.
(8) *Id.*, *ibid.*, 47.
(9) FOUCART cite Eumolpos, Keryx et d'autres, anonymes ou pourvus d'un nom propre, surgis pour des raisons diverses, p. 48-49.

les héros, qui n'étaient ni des dieux, ni des demi-dieux, ni des dieux inférieurs, ni des *daïmonès* (1), n'avaient aucun rôle spécial à remplir. Leur action était bien réelle (2), mais uniquement dans le voisinage de leur tombeau. Et cette action passait pour être néfaste. On les croyait d'humeur malveillante (3), extrêmement susceptibles, « surtout quand leur honneur ou leurs propriétés étaient en question (4) ». Toutefois, les héros domestiques — et ils étaient nombreux — témoignaient de dispositions bienveillantes à l'égard de la famille et agissaient dans le cercle des petites choses qui l'intéressaient ; par exemple (5), ils guérissaient des malades, et ceux-ci leur offraient des *ex-voto*, telles les images des organes guéris ; c'est à eux plutôt qu'aux dieux de la ville que le peuple s'adressait (6).

A la fin du VIIe siècle, une loi de Dracon (7) prescrivait à tous les habitants de l'Attique d'honorer les dieux et les héros du pays et de leur offrir, chaque année, les prémices des fruits et des gâteaux sacrés pour le culte public (8). Cette loi fut en vigueur durant toute l'époque classique (9). Ce culte avait pour but de reconnaître leur supériorité et de les rendre favorables (10).

Le héros demeurait sous terre. De bonne heure on marqua la place de son tombeau par un signe apparent : amas de terre, stèle ; plus tard, par un *hérôon*, sorte de construction légère dont le « toit » était supporté par quatre colonnes, mais qui n'était pas fermée comme le *naos* ou chambre du dieu. L'autel des dieux s'appelait βωμός ; il était carré, rehaussé d'un soubassement qui avait quelquefois de grandes dimensions (11) ; celui du héros s'appelait ἐσχάρα ; il reposait *directement sur le sol* et n'avait qu'une faible hauteur.

Les animaux immolés aux héros devaient être de couleur noire. L'officiant se tournait vers l'ouest du tombeau où était creusée une fausse, βόθρος ; il y versait de l'eau et répandait des parfums (12).

(1) ROHDE, 142-143.

(2) Quand un chef étranger pénètre sur un territoire, il se met en règle avec eux. On trouvera des exemples dans FOUCART, 73-75.

(3) Voir BABRIUS, *Fable*, 63.

(4) FOUCART cite des exemples, p. 80-83.

(5) Voir CIA*tt.*, II, 403, 404, 1546, 1547 ; *Inscr. grec.*, IX, 335.

(6) FOUCART, 88.

(7) Citée par PORPHYRE, *De abstinent.*, VII, 22.

(8) Texte dans FOUCART, 92, n. 1.

(9) Cfr. CIA*ttic.*, II, 586 et 603 ; MICHEL, *Recueil inscr. gr.*, 1316.

(10) FOUCART, 95.

(11) Celui de Zeus, à Olympie, mesurait 7 m. de haut, 40 m. de tour à la base et 11 m. au sommet ; celui de Pergame avait 13 m. de haut. *Id.*, *ibid.*, 97.

(12) « Se laver et se parfumer étaient des préliminaires d'un repas solennel ». FOUCART, 99.

Ensuite, la victime était tenue la tête baissée vers le sol, au-dessus de la fosse, et le cou sectionné presque complètement, de telle sorte que tout le sang coulât par le trou jusqu'au tombeau. Par la même voie, le héros recevait les libations funèbres. *Quant aux chairs de l'animal immolé*, contrairement au rituel des sacrifices aux dieux, aucun des participants ne pouvait en manger ; *elles étaient consumées par le feu sur l'eschara* (1).

Mais la distinction entre le rituel du culte des héros et celui des dieux alla s'atténuant, et le premier se rapprocha du second. Le jour vint où le sacrifice à caractère exclusivement funéraire, *avec destruction complète de la victime*, fut le privilège exclusif des héros primitifs. Plus tard, à leur ressemblance l'on en institua (2) et honora d'autres (3) ; ceux-ci se montrèrent plus accomodants et autorisèrent les participants à manger une partie des chairs sur place.

Bien distincts de ces sacrifices sont les banquets sacrés offerts aux héros, qui sont attestés au IVe siècle (4).

Enfin, à partir du IIIe siècle avant Jésus-Christ, probablement, on prodiguera le titre de héros, mais dans un sens différent. Citons, en premier lieu, cette foule de gens sans grands mérites personnels qui obtiendront couramment, par décret de la cité, le titre de héros comportant quelques honneurs, mais pas de culte (5). Toutefois, il convient de noter qu'aux IIIe et IIe siècles avant Jésus-Christ, on constatera un effort particulier pour conserver au titre quelque valeur religieuse (6).

Désireux d'arracher à la mort une partie de sa proie, de conquérir une existence posthume, d'en garantir la perpétuité, un particulier ou les membres de la famille décerneront le titre de héros ; ils constitueront des revenus inaliénables pour assurer leur culte et fonderont une société familiale chargée d'offrir des sacrifices au mort associé à des divinités et célébrer des fêtes en son honneur. Tels seront, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, le cas d'un dévot d'Ar-

(1) ROHDE, *Psyche*, 139-140 ; FOUCART, 99.

(2) Mais pas à Athènes où l'on se refusa à donner le titre de héros à des contemporains, quels que fussent leur illustration et le mérite de leurs services. FOUCART, 116-130.

(3) Tel un sage législateur, Dioclès ; un guerrier, Podarès, tombé pour la défense de la cité ; un restaurateur de la liberté, Héropythos ; un fondateur de nouveau régime, Euphron de Sicyone. *L. c.*, 114 et s. ; 130-144.

(4) Calendrier de Marathon, *Americ. Journ. Arch.*, IX, 209 ; PROTT, *Leges graecor. sacrae.*, Add. 26 ; CIAtt., II, 1529. Cités d'après FOUCART, 102, n. 1.

(5) *L. c.*, chap. X, 144-152.

(6) Des documents, remontant au IIe s. av. J.-C., attestent l'existence de jeux en l'honneur de héros.

témis nommé Artemidoros (1) ; au IIe siècle, celui d'Epictéta de Théra (2) et de Diomédon de Cos (3).

Sacrifices sanglants aux morts

Plutarque (4) parlera du culte important rendu encore de son temps aux héros tombés au champ d'honneur de Platées, dans la guerre contre les Perses. Tous les ans, de solennelles théories se rendaient aux tombeaux. Après avoir purifié, ἀπολούει, les mausolées, l'archonte « immolait dans un foyer, εἰς τὴν πυρὰν, le taureau que le cortège avait amené ; il invoquait Zeus et Hermès Chtonios et invitait au repas et à l'αἱμακουρία les braves morts pour la liberté de la Grèce. »

Pyndare (5) raconte que le héros Pélops, qui avait, à Olympie sur l'Alphée, un cénotaphe célèbre y recevait de magnifiques αἱμακουρίαι. Et le scholiaste explique que *aïmakouria* est le mot par lequel les Béotiens désignaient *le sang du sacrifice offert pour les morts. L'aïmakouria* est donc l'alimentation des morts par le sang (6).

Solon (7) interdit, à Athènes, l'immolation d'un taureau comme sacrifice funéraire ; cet usage existait donc. Le même rite était autorisé dans l'île de Céos, vers la fin du Ve siècle avant Jésus-Christ (8).

Pourquoi les âmes des morts aimaient-elles le sang ?

La réponse à cette question se trouve dans un passage de l'*Odyssée* racontant la descente d'Ulysse aux Enfers. A l'entrée de l'Hadès, le héros creuse une fosse, répand une libation pour les morts et leur promet d'autres sacrifices s'il retourne dans sa patrie ; puis, il immole

(1) *Inscr. Gr.*, XII, 1350, et 1333, 1335 s. *L. c.*, 863.

(2) Dareste, Haussoullier, Th. Reinach, *Rec. inscr. jurid. gr.*, t. II, p. 78 ; *Inscr. gr.* XII, 330.

(3) *Inscr. jurid. gr.*, II, p. 94.

(4) *Aristide*, 21.

(5) *Olymp.*, Carm., I, 90.

(6) Néoptolème (Eurip., *Hécube*, 536-538), afin d'obtenir pour soi et pour son armée un heureux retour, offre une *aïmakouria* à l'esprit de son père en immolant sur sa tombe le prisonnier Polyxène, et adresse au mort une invitation semblable à celle faite par l'archonte aux héros de Platées. Fait analogue, dans Pausanias (x, 4, 10), rapportant que les Phocéens faisaient couler le sang, au moyen d'un roseau, dans le tombeau du héros Xantippe.

Les fouilles de Mycènes, de Nauplia, de Théra et autres lieux permettent de conclure que beaucoup de sang fut versé pour les morts dans la haute antiquité.

(7) Plutarque, *Solon*, 21, 5.

(8) W. Dittenberger, *Sylloge inscript. graec.*, III, n° 1218 : περὶ τῶν καταφθιμένων... προσφαγίωι χρῆσθαι...

du bétail et fait couler le sang dans la fosse. *Les âmes des morts se rassemblent autour de cette fosse, se pressent vers le sang* (1), au point qu'Ulysse est obligé de tirer l'épée (2) pour les tenir éloignées jusqu'à ce que le sang arrive jusqu'à elles (3). Ulysse offrait ce sang, sur le conseil de Tirésias, le Voyant, afin que sa mère, qui ne l'avait pas reconnu, reprît ses sens, recouvrât la mémoire et pût alors le reconnaître et lui parler (4).

Ainsi, les âmes flairent le sang ; elles en absorbent et recouvrent un peu de force vitale et spirituelle, elles reprennent conscience et se souviennent de leur vie sur terre (5).

Une telle conviction s'explique par l'idée que l'on se faisait du sang et de l'« âme », que nous avons exposée plus haut (6). L'élément vivificateur et animateur, le θυμός, originairement la vapeur contenue dans le sang et qui s'en exhale, était un aliment qui convenait à la ψυχή, puisque celle-ci était une sorte de souffle, comme cette vapeur ou fumée du sang.

LE PROBLÈME DU MAL

Dans l'*Odyssée*, nous entendons déjà la misère humaine poussant vers le ciel un cri de détresse : *O Zeus, père*, s'écrie Philaetios, *aucun dieu n'est plus cruel que toi. Tu n'as pas pitié des hommes* ; *et pourtant, c'est toi qui les as engendrés* (7).

Au VIe siècle, une révolution ruina le poète THÉOGNIS et l'arracha à son pays. Aussi, très humains sont ses cris — qui rappellent ceux du Job babylonien et du Job biblique :

> « Pour les habitants de cette terre, le premier de tous les biens serait de ne pas naître et de ne pas voir les clartés du soleil ; une fois né, ce qu'il y a de meilleur, c'est de franchir le plus tôt possible les portes d'Hadès et de se coucher sur un épais amas de terre. » (8)

(1) Chez les Hébreux, le sang était réservé à l'autel comme moyen d'expiation parce que la *néphèš*, l'« âme » de la chair est dans le sang. *Levit*, XVII, 10-11 : Yahweh exterminera tout Israélite ou tout étranger « séjournant au milieu d'eux » qui mangerait le sang d'un animal « car la néphèš *de la chair est dans le sang et* JE VOUS L'AI DONNÉ POUR L'AUTEL, *en vue de l'expiation pour vos âmes* (néphèš), *car le sang fait l'expiation* PAR LA NÉPHÈŠ ».

(2) *Odyss.*, XI, 48-50.

(3) *L. c.*, 24-50.

(4) *L. c.*, XI, 218-222 ; cf. 147.

(5) Cf. RÜSCHE, 29-30 ; 57-62.

(6) P. 479 et s.

(7) *Odyss.*, XX, 201.

(8) THÉOGN., vers 425.

Comme toute l'antiquité grecque, il accepte cette idée qui faisait partie de la foi religieuse de son époque et qui persistera : la vengeance divine peut avoir des délais, mais elle finit par éclater, inévitable, et elle condamne souvent les enfants à expier les fautes restées impunies de leurs parents (1). Et pourtant, il se demande, avec tous les Jobs du monde, aux heures où il sent plus vivement sa douleur, pourquoi le méchant reste impuni, tandis que souffre le juste : « O Zeus, comment ta pensée peut-elle mettre au même rang les hommes coupables et le juste... ? Zeus, père, s'il plaît aux dieux que les scélérats aiment la violence, que ne leur plaît-il aussi que l'homme au cœur arrogant qui a accompli des actes criminels au mépris des dieux expie ensuite lui-même ses forfaits, sans que les fautes des pères fassent plus tard le malheur des enfants... Le coupable échappe, et c'est un autre qui, plus tard, porte le poids du châtiment (2). » Comment encore, « roi des immortels, comment est-il juste que l'homme qui s'abstient d'actions iniques, ne transgressant jamais les lois, ne violant point son serment, que le juste enfin ne soit pas traité justement (3) ? »

Platon (4) affirme que la divinité est l'auteur des bonnes choses seulement ; quant aux mauvaises, on doit en chercher la cause en dehors d'elle. Mais, dira Carnéade, au milieu du IIe siècle avant notre ère, pourquoi les dieux, si prévoyants et doués de bienveillance pour l'homme, ne lui ont-ils pas donné une raison qui ne fût capable ni de crimes ni de fautes (5) ?

La question était mal posée. On ne pourrait rendre le mal impossible aux hommes qu'en supprimant leur libre-arbitre. Si, d'après la tradition biblique, le premier couple humain lui-même commit le mal, ce ne put être qu'en abusant de sa liberté. D'autre part, les lois du monde inanimé et du monde vivant suivent leur cours : tous les êtres, sans en excepter le juste, doivent en subir les conséquences heureuses ou funestes. Mais tout cela ne saurait signifier que la raison humaine soit capable d'expliquer tous les cas.

La foi grecque a la fin du IVe siècle

Aristote avait dit que l'homme est un animal destiné à vivre en *cité*, ζῶον πολιτικόν ; mais Zénon enseigna qu'il est un animal

(1) Cf. Decharme, 92-93.
(2) Théognis, 373-380.
(3) *Id.*, 731 et suiv.
(4) *République*, II, 379 *c*-380 *b*.
(5) Rapporté par Cicéron, *De nat. deorum*, 31-38. Voir, p. 500 et s.

social, ζῶον κοινονικόν. Or, désormais, quelle que soit sa race, il va faire partie de l'οἰκουμένη.

La mêlée des peuples avait commencé bien longtemps avant la naissance d'Alexandre le Grand : en dernier lieu, sous la suzeraineté perse ; auparavant, du temps des Chaldéens, des Assyriens et, déjà vers 1500 avant Jésus-Christ, sous Thutmès III ; mais, au point de vue religieux, rien ne s'était produit qui fût comparable à ce qui suivit les conquêtes du prodigieux capitaine. Les événements qu'elles déterminèrent expliquent, au moins partiellement, les conséquences inouïes qu'elles entraînèrent pour les destinées du monde (1).

Alexandre épousa Roxane, et ses Grecs devaient, à son exemple, prendre des Orientales. Il effaça dans son armée toute différence entre les vétérans macédoniens et les recrues asiatiques. Pour organiser son empire, il fit appel aux vaincus de la veille en même temps qu'à ses compagnons d'armes (2). Il voulait faire disparaître l'antagonisme traditionnel (3) entre Grecs et Barbares, car il était convaincu que l'esprit hellénique était assez fécond pour animer ce grand corps qu'était l'empire nouveau.

En 307, dans l'hymne qu'ils chantèrent à Démétrius Poliorcète (4) lorsque, revenant de Leucade et de Corcyre, il débarqua au Pirée avec sa favorite Lamia, les Athéniens disaient des Olympiens : « *Ils habitent loin de nous, ou ils n'ont pas d'oreilles, ou ils n'existent pas, ou ils ne se soucient pas de nous* (5). »

Ces dieux, qui ont été incapables de sauvegarder l'indépendance des cités en échange du culte qu'on leur rendait, sont tombés dans un vrai discrédit. La religion, jadis *obligation publique*, apparaît maintenant comme un devoir personnel. Le sentiment religieux n'est plus collectif. L'individu choisit lui-même son dieu et s'occupe de son propre salut. Les divinités traditionnelles subsistent bien dans le culte, mais avec des caractères nouveaux ; ce qu'on exige d'elles est avant tout *une active bienveillance*. Les « vertus » que l'on veut

(1) Explication différente dans GRESSMANN (*Or. Relig.*, 13 bas) qui attribue le fait à ceci : *die allen Opferreligionen langsam ihrem unaufhaltsamen Ende zugingen.*

(2) Cette politique, audacieuse aux yeux des Grecs et presque révolutionnaire, comme le prouvèrent les résistances qu'elle rencontra, fut en réalité clairvoyante et féconde.

(3) Aristote lui-même avait dit que les Barbares étaient nés pour être esclaves, et il avait conseillé à son royal élève de traiter les Grecs en capitaine et les Barbares en maître.

(4) Athènes avait refusé de rendre les honneurs divins à Alexandre ; elle les accorda à Antigone et à son fils Démétrius et les proclama « dieux sauveurs ». Un prêtre fut chargé de leur culte. On broda leur image sur le péplos d'Athéna ; on alla plus loin : on associa aux honneurs divins de Démétrius ses favoris et ses maîtresses. PLUTARQUE, *Vie de Demetrius*, X-XI, XXIV. Voir *Athénée*, VI, 253 *c-e*.

(5) Hymne conservé par ATHÉNÉE, VI, 62 et s. : 253 D.

voir en elles sont exprimées par ces épithètes ἐπιφανής « *qui se manifeste* », ἐπήκοος « *qui exauce* », εὐεργέτης « *bienfaisant* » et surtout σωτήρ « *sauveur* » — qu'on attribue aussi aux rois hellénistiques.

On ne croit plus au pouvoir des dieux, quels qu'ils soient (1). On estime, maintenant, que le monde, loin d'être gouverné par une volonté réfléchie, obéit à une force mystérieuse dont on fait une déesse souveraine, la Τύχη personnifiant, non pas le hasard aveugle, mais l'imprévu, dans le cours des événements, un ordre de faits qui déconcerte (2). Mais cette idée engendra la terreur dans les âmes religieuses : elles avaient l'impression d'être écrasées par la loi implacable du destin. L'élite, sans renoncer aux cultes officiels, chercha le remède à son angoisse dans ses convictions philosophiques.

Vers l'an 300, les jeunes gens qui venaient étudier à Athènes pouvaient hésiter entre deux doctrines de sagesse, très nouvelles alors et d'un esprit très différent : celle d'*Epicure* et celle de *Zénon*.

Pour Socrate et pour ses deux plus illustres disciples, le bonheur de l'homme devait consister dans *la contemplation*, laquelle était un repos actif, une paix qui se conquiert. Mais *Epicure* (342-270) considérait cette activité de repos comme vaine et cause de trouble, car les essences, les idées n'existent pas : inutiles, par conséquent, les efforts qu'on ferait pour les contempler (3).

Admettant que les dieux devaient jouir d'une paix inaltérable, Epicure les plaçait bien loin de l'homme et de la terre, dans les intermondes, c'est-à-dire dans ces espaces vides et déserts de l'univers qui se trouvent en dehors du mouvement et du choc des atomes (4). Et, par suite, les dieux ne s'occupent pas de l'hamanité.

Il fallait donc s'abstraire de toute activité, noble ou vile, tuer le désir et tendre à une seule chose, l'*ataraxie* de l'âme (5). Faire cela,

(1) Inutile de souligner que l'*Hymne* et les quelques faits cités attestent moins encore peut-être l'*irreligiosité* des Grecs que leur platitude.

(2) Gernet et Boulanger, 400-405. Les termes θεός, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον, étaient employés depuis longtemps, mais c'est à l'époque hellénistique qu'ils devinrent de plus en plus fréquents pour désigner la Divinité. Le sentiment religieux dont ils témoignent paraît s'attacher à la notion générale de divin, par suite des déceptions de l'intelligence et de l'expérience religieuse. (*Id.*, *ibid.*, 405-406, se référant à Wendland, *Die hell.-rom. Kultur in bez. Jud. u. Christenlum*, 60). Rappelons ce fait que, dans les livres plus anciens de la Bible, Dieu a toujours un nom propre : *Yahweh*, *Elohym*, *Yahweh-Elohim*, etc. ; c'est seulement à l'époque récente (Daniel, Ecclesiastiq., Job, Sagesse) qu'on dit le *Seigneur* ou bien *Dieu*.

(3) Les Epicuriens condamnent la science pure, μαθήματα : ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν. Sext. Emp., *Adv. Math.*, I, 1 et *Ep. ad Herod.*, 24, 17 s.

(4) Decharme, 249-252, avec ses référ.

(5) Τὸ τῇ φύσει συμφέρων ὅπερ ἐστὶν ἀταραξία. Diog. *d'Oenoanda* (IIe s. ap. J.-C. environ), fragm. xxix, col. I. Cité par Festugière, 61, n. 3. — Tout ce qui la trouble. plai-

c'est vivre comme un dieu parmi les hommes (1) ; par conséquent, de même que les dieux, le sage se suffit à lui-même (2).

Epicure pratiquait d'ailleurs le culte traditionnel : « *Sacrifions saintement, comme il convient* », disait-il (3). Il avait écrit un traité *De la Piété* et un autre *De la Sainteté*, et Cicéron, qui certes n'aimera pas Epicure, dira qu'en lisant ces deux ouvrages « on croirait entendre... *Publius Scaevola* (4). »

Cependant, le régime de la cité s'était affaibli et, avec lui, malgré certaines apparences (5), le culte des divinités poliades (6). Dans le domaine politique, la liberté de la pensée est entravée, à partir du IIIe siècle ; le Grec ne fait plus lui-même sa loi, il la subit ; il divinise le pouvoir. Les obligations civiques ne contiennent plus la morale privée ; l'idéal est un fils unique. Cet égoïsme aboutit à un sentiment de lassitude : être seul pour vivre, pour souffrir, pour mourir !

Les idées philosophico-religieuses du Portique

Le Portique (7) enseigna la maîtrise de soi-même. Il s'agit de dominer toutes les vicissitudes de la vie. Les maux ne sont plus des maux quand on en triomphe. Le sage est invincible, ἀκαταγώνιστος (8). Mais ce sage, avec toutes les qualités qu'ils lui attribuent, les Stoïciens eux-mêmes reconnaissent qu'il n'existe pas (9).

Dans la doctrine du Portique, tous les êtres sont issus d'un principe matériel igné qui compénètre le *cosmos* et fait l'unité et la loi des choses (10). Ce feu primordial qu'on appelle Loi suprême, Nécessité, Principe d'intelligibilité, *Logos* ou Cause animatrice, πνεῦμα, il est dieu, mais immanent et corporel (11). Par suite, suivre

sirs vulgaires, crainte, etc., doit être rejeté. Τὸ ὅθεν ὁ τάραχος ἐγίνετο ἀπολύσομεν. Epicure, *ad Herod.*, 31.

(1) Ὅτε μὲν γὰρ ζῶμεν ὁμοίως τοῖς θεοῖς, χαίρομεν. Ps.-Epic. (Inscr. d'Oenovanda). Cf. Epic., *Lettres*, III, 135.

(2) *Philod.* : περὶ εὐσεβ. 126.

(3) Festugière, 59-65.

(4) *De Natura deor.*, I, 41, 115.

(5) Voir Gernet et Boulanger, 394-397.

(6) πολιεύς et πολιάς : gardien de la cité — On trouvait ce culte trop ritualiste, trop sec, trop froid.

(7) Voir *Milieu bibl.*, t. I, 320 : *Stoïcisme*.

(8) Von Arnim, *Stoic. veter. fragm.*, III, 150, 10, d'après Festug., 69, n. 1.

(9) Festugière, 69.

(10) Voir plus loin, Le *logos*, p. 506 et s.

(11) S. Paul n'a pu citer Cléanthe, à Athènes, qu'en détournant son mot du sens

la Nature, suivre Dieu, c'est reconnaître que chaque événement est l'effet d'une loi rigide que personne ne peut faire plier ; que les souffrances et les fautes individuelles importent peu, puisque le monde doit en être plus parfait et plus heureux. Cléanthe disait à Zeus (1) :

> par toi ce qui est excessif rentre dans la mesure,
> la confusion devient ordre, et la discorde harmonie.
> Ainsi, tu fonds tellement ce qui est bien avec ce qui ne l'est pas
> qu'il s'établit dans le tout une loi unique (2)
> que les méchants seuls abandonnent et méprisent.

Toute volonté, tout désir, toute pensée se relient à la matière primordiale, se réduisent à reconnaître la conformité de l'homme à la loi du monde, à moins qu'on ne manque de logique. Et il semble bien que des Stoïciens en soient venus là, quand ils attribuent à leur Dieu la personnalité ou qu'ils représentent la Providence comme une loi de bonté, « comme le témoignage de l'intérêt que Dieu prend à l'univers, aux hommes (3). » Quand ils suivent le mouvement de leur cœur, ils tendent au divin ; mais quand ils raisonnent ce mouvement, il faut bien qu'ils reconnaissent que leur Dieu ne saurait être personnel, puisque le feu initial n'est que matière.

Les Stoïciens enseignaient — à la suite d'auteurs antérieurs (4) — que le principe de la vie est le *pneuma*, partie du πνεῦμα ψυχικόν qui pénètre et anime le *cosmos*. Le *pneuma psychikon*, qui est chez nous la ψυχή (5), nous est naturel, inné ; il compénètre tout le corps et lui est très intimement uni, tel le feu au fer incandescent (6). Ce qui caractérise ce *pneuma*, c'est qu'il est *aériforme* et, surtout, qu'il est *chaud*, πνεῦμά θερμόν ἔνθερμόν διάπυρον. Zénon l'appelle même un feu (7).

Le *pneuma psychikon* n'est pas seulement le principe de l'activité de l'âme, il en est aussi le fondement et la cause.

Les Stoïciens appellent l'âme une ἀναθυμίασις, une *exhalaison* une *évaporation*, associée à la faculté sensitive ἀναθυμίασις αἰσθητική. C'est une ἀναθυμίασις qui s'élève du sang, dira plus tard Marc Aurèle. Et, de

stoïcien : ἐκ σοῦ γένος ἐσμέν. (*Act.*, XVII, 28 *b*). — Cf. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie*, p. 13.

(1) *Milieu bibl.*, t. II, 471, 19-22.

(2) Ἕνα λόγον, l. 21.

(3) FESTUG., 71.

(4) Référ. et citat. dans RÜSCHE, *Blut, Leben*... 253.

(5) GALEN., *De placitis*..., III, 1, 251 : ἡ ψυχὴ πνεῦμα ἐστι σύμφυτον ἡμῖν. RÜSCHE, 251, n. 1.

(6) ARII DIDYMI, *Epitomes fragm.*, cité, *l. c.*, n° 2.

(7) *L. c.*, 251, n. 4 ; 252, n. 1 et 2.

même que les évaporations de la mer et des eaux en général nourrissent les astres (1), de même l'évaporation du sang nourrit l'âme.

D'après les Stoïciens, le *pneuma* est un σῶμα un *corps*, et l'âme aussi ; mais le premier est « dur ». στερεόν σῶμα ; la seconde, « subtile », σῶμα λεπτόν (2).

Le *pneuma* de l'embryon n'est pas encore une ψυχή ; il se trouve au dernier de gré de l'échelle des *pneuma*, celui que les Stoïciens appellent φύσις et qu'ils attribuent aux plantes. Le fétus est donc, non pas un véritable ζῶον mais seulement un φυτόν une plante ; il ne sera un ζῶον qu'à la naissance, car alors son πνεῦμα sera une ψυχή, puisque l'air, en pénétrant en lui, rafraîchira son *pneuma* et le rendra *psyché* (3).

Des principes stoïciens il résultait que l'âme devait se dissoudre avec le corps et retourner aux éléments. Telle était la fin logique de l'homme, d'après le Portique.

Dans l'atmosphère intellectuelle de l'époque, que peuvent donc trouver pour les apaiser les âmes inquiètes ? Aucun des systèmes philosophiques ne peut résister à la critique d'un Cotta (4) : Inutile de parler d'un dieu composé d'atomes, ni de dieux à forme humaine, les organes du corps servent à des fonctions dont les dieux n'ont nul besoin. EPICURE (5) est donc dans l'erreur. Dans l'erreur également les stoïciens. Quelque belles que soient plusieurs des maximes (6) de ces derniers, comment admettre que le *cosmos* est dieu ? Il est bien vrai que le *cosmos* est beau ; mais il n'en est pas moins vrai que le mal existe. Dieu veut-il le mal physique ? Dans ce cas, il ne nous aime pas ; il n'est pas dieu. Et s'il ne le veut pas, pourquoi ne le supprime-t-il pas ? Parce qu'il ne peut pas ? Donc, il n'est pas dieu. Et le mal moral ? Vous admirez la raison ? Mais c'est de la raison qu'on se sert pour faire le mal ! Pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas donné une raison *bonne* ! La faute de l'homme n'excuse pas les dieux. De plus, qu'elle différence y a-t-il entre les bons et les méchants ? Et si les dieux ne distinguent pas entre les uns et les autres, comment

(1) *L. c.*, 258, n. 3.

(2) La partie la plus importante, la plus éminente de l'âme est l'ἡγεμονικόν, *ce qui conduit*. Là est l'énergie spirituelle et, en même temps, le moyen et le point central pour toutes les fonctions vitales et mentales. De là, le *pneuma psychikon* s'étend à chacun des organes et il produit l'activité mentale et la parole. L'ἡγεμονικόν réside dans la poitrine. Cf. RÜSCHE, 270 notes.

(3) De quelle manière ? Les interprètes ne sont pas d'accord. Voir RÜSCHE, 267 et suiv.

(4) CICÉRON, *De natura deor.*

(5) *Milieu bibl.*, t. II, 472-476.

(6) *L. c.*, 467-472.

parler de Providence ! Non, les dieux n'ont pas souci de la vertu. Les dieux des Stoïciens et ceux des Epicuriens se ressemblent : ce sont des fantômes.

Triste conclusion pour l'élite religieuse, car elle veut savoir ce que sont l'homme, l'âme, le bonheur, Dieu, et quel est le but de la vie (1). N'y aurait-il qu'à se résigner au sort, c'est-à-dire à la part de vie et à la part de bonheur dont le terme est fixé une fois pour toutes par une puissance supérieure aux hommes et même aux dieux, et qui s'appelle *Anankè* ou *Moïra* (2), ou, comme on dit plus souvent, depuis le IVe siècle, *Heimarménè* qu'on associe à *Thyhè*, la Fortune aveugle !

La tradition philosophique enseignait que s'il existait un moyen de dominer le sort, ce ne pouvait être que l'union au divin (3) ; en s'efforçant au bonheur que les dieux possèdent par essence et qui consiste, soit dans la contemplation du beau (4) ou du νοῦς (5), soit dans la quiétude (6), soit dans l'accord aux lois de ce monde qui est divin (7). Mais cela exigeait des loisirs, *otium*. Une élite seule pouvait donc y prétendre. Et les travailleurs, les esclaves, les pauvres ?

Ces humbles, les gens qui manquaient de vigueur intellectuelle ou de loisirs suffisants pour philosopher ou méditer sur la *gnose* des mystères littéraires (8), et ceux qui, désespérant des dieux traditionnels et dégoûtés des systèmes philosophiques se sentaient pourtant tourmentés d'union personnelle avec la divinité, se tournaient vers les associations privées, espérant y trouver des révélations neuves et des garanties pour l'au-delà (9).

Ces associations ne sont pas une nouveauté, au IIIe siècle ; mais leur nombre et leur activité s'accroissent considérablement à cette époque, c'est-à-dire à partir du jour où les cultes civiques commencent à tomber en discrédit (10). En général, leurs rites rappellent les

(1) D'après FESTUG., 2e Partie, ch. I.

(2) Sur la *Moïra*, surtout dans l'antiquité homérique, voir NILSSON, *Hist. Gr. Rel.*, 167-172.

(3) Cf. PLATON, dans notre *Milieu*, t. II, 453-455. — ARISTOTE (*Eth. à Nicom.*, X, 8, 1177 *b*) parle de *vie divine*. Cit. dans *Milieu*, II, 465 ; EPICURE, *ad Men.*, 66, 7-8 : tu vivras *comme un dieu* parmi les hommes.

(4) PLATON, dans *Milieu*, *l. c.*

(5) ARISTOTE, dans *Milieu*, II, 463-465.

(6) EPICURE, dans *Milieu*, II, 473.

(7) Cf. Hymne de Cléanthe, en partic., 35-39 (dans *Milieu*, II, 470-472).

(8) Sur les *mystères littéraires*, voir FESTUGIÈRE, 119-132.

(9) Formule empruntée à BOULANGER, dans GERNET et B., 411.

(10) *L. c.*, 408.

pratiques magiques de fécondité. Elles promettent, mais pour l'autre vie, un bonheur qu'on doit s'assurer sur cette terre par l'union à une divinité qui, comme les plantes, meurt et ressuscite annuellement (1). Tel est le ἱερός λόγος (2) auquel on adhère et que l'on pratique pour trouver la paix de l'âme.

Les sectes à mystères sont les plus importantes de ces associations surtout celles des dieux de l'île de Samothrace. Elles avaient une clientèle composée principalement de navigateurs, et des succursales en plusieurs points du monde grec. Leurs dieux, plus ou moins assimilés à Dionysos, à Déméter, à Hermès, à la Grande-Mère, n'étaient pas seulement invoqués contre les dangers de la mer ; c'étaient des « sauveurs » dans un sens très large, mais toujours dans l'ordre temporel (3). Les souverains leur témoignent une grande vénération (4). Un nes monuments les plus célèbres de cette dévotion est *La Victoire de Samothrace*, offerte par Démétrius Poliorcète et conservée au Musée du Louvre.

Les mystères les plus connus (5) sont ceux des dieux orientaux *Sabazios* — forme nouvelle du *Dionysos thraco-phrygien* — *Aphrodite syrienne*, *Zeus crétois*, *Hécate* (6). Les sectes pythagoriciennes célèbrent, elles aussi, dès cette époque, de véritables mystères.

Dionysos s'adaptait à tous les lieux et à toutes les circonstances, en Egypte, en Syrie, à Pergame. Ce fut son culte émotionnant et sensuel (7) qui exerça le plus d'influence sur les âmes mystiques — et sur d'autres : histrions, musiciens, poètes, décorateurs, entrepreneurs de spectacles.

Rigoureusement parlant, le but que se proposent les mystères n'est pas de faire de l'initié un dieu, ni le fils d'un dieu, ou de le rendre semblable au dieu ; le but est la σωτηρία c'est-à-dire le fait d'être sauvé du malheur quel qu'il soit (8). C'est pour l'obtenir qu'on invoque les dieux *sauveurs*, σωτῆρες (9). Après la mort, ces divins *sauveurs* introduiront l'initié dans leur compagnie (10). Cet aspect

(1) Voir GERNET et BOUL., 416.
(2) Avec des variantes suivant les associations ou sectes.
(3) Pour le sens de *sôter*, voir FESTUGIÈRE, 109, n. 4.
(4) *L. c.*, 412.
(5) Voir plus loin.
(6) Plus tard, Mithra. Voir plus loin, p. 527 et s.
(7) Les rites n'eurent pas toujours ni partout des caractères également licencieux.
(8) C'est le sens courant du mot *sôteria*, chez les Grecs.
(9) Tel est l'avis de FESTUG. D'autres auteurs admettent que le but était de produire un *renouveau de vie*, une *renaissance*. Voir CORNFORD, dans *Cambridge Anc. Hist.*, t. IV, 524.
(10) Dans la partie de l'Hadès où ils résident.

du *salut* prendra avec le temps plus de relief ; mais le don du dieu ne sera jamais le dieu lui-même possédé par l'amour ; ce sera la vie heureuse, le bonheur.

Comment peut-on s'assurer ce privilège ? Par l'initiation qui, à Eleusis, comprend trois rites : 1° *l'action*, consistant en une manducation (1) précédée d'un jeûne ou d'une hiérogamie (2) ou, peut-être, d'un symbole d'adoption (3) ; 2° la participation au *drama mystikon* : rapt de Coré, fille de Déméter, et hiérogamie de Zeus et de Déméter ; course de Déméter à la recherche de sa fille (4) ; naissance de Ploutos. « Dans leur course haletante (les initiés), silencieux et la torche à la main, accompagnaient sans s'arrêter la déesse à la recherche de sa fille. En ce moment, leur personnalité réelle avait disparu (5). » Leur cœur était pris ; ils avaient conscience de renouveler par sympathie, la « passion » (6) de la déesse ; 3° *La présentation des* ἱερά à l'initié par le hiérophante. On ne sait pas au juste ce qu'étaient ces *hiéra*.

Aristote (7) disait déjà que les initiés d'Eleusis n'apprenaient rien, mais qu'ils éprouvaient des impressions et qu'ils étaient amenés à certaines dispositions spirituelles ou mieux à un certain état d'âme. On conçoit que le cadre, les cérémonies, tout le côté mystérieux de l'initiation eussent pour effet une excitation et une émotion aboutissant à la conviction de posséder désormais la σωτηρία (8).

Eleusis célébrait des petits et des grands mystères ; les premiers étaient comme les préliminaires des seconds. Ils se célébraient une fois l'an : les premiers, les 20 et 21 du mois Anthesterion = Février-Mars, et les grands mystères, du 19 au 22 ou 23 Boédromion = Sep-

(1) A Eleusis, on absorbait un *kykéôn*, bouillie ou breuvage composé de farine et d'ingrédients divers, d'après l'*Hymne à Déméter*, 206-211. Il n'y avait rien de *divin* dans le breuvage lui-même.

(2) Le plus probable est que le mariage sacré est un vestige de religion agraire, ayant le pouvoir magique de produire *ex se* ce qu'il symbolise. Cf. Foucart, *Drames sacrés*, 144-145 (C. R. Ac. Ins.) ; mais, à l'époque historique, il n'était plus qu'une fiction liturgique.

(3) Voir, dans Festug., 137 et s., combien ce point est obscur. On sait, d'ailleurs que les textes relatifs aux mystères d'Eleusis sont peu explicites, et la plupart tardifs.

(4) Apulée (IIe s. ap. J.-C.), *Métamorph.* VI : Prière de Psyché à Cérès.

(5) P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, 465.

(6) Cf. Athénag. XXXII : les mystères montrent les passions, τὰ πάθη, des dieux.

(7) D'après Synesius, *Dion*, cité par Farnell, *Cults of the Greek States*, III, 358, n. 322.

(8) Festugière, 133-142. Dans ces pratiques cultuelles et dans ces croyances plus émouvantes, l'individu trouvait plus de place et son cœur plus de satisfaction, et, quelle que fût son origine ou sa condition sociale, un accès plus facile que dans les *sacra* célébrés pour les ancêtres ou pour la cité.

tembre-Octobre. Tous les deux ans, et surtout tous les quatre ans, on y déployait une pompe toute particulière.

Les rites éleusiniens furent retouchés à plusieurs reprises et subirent une organisation officielle.

Dans l'Orphisme (1), le myste éliminait peu à peu de son être, par les purifications et l'ascétisme, tout ce qui était impureté, afin de ne conserver que la nature dionysiaque. Alors, son âme se croyait pleine du dieu (2), espérait échapper, après la mort, au cycle douloureux des renaissances et regagner sa céleste patrie. La résurrection de Dionysos-Zagreus était pour lui la garantie d'un triomphe semblable ; mais ce dieu n'était pas un rédempteur : ce n'était pas sa mort, renouvelée mystiquement dans le culte, qui procurait le salut, puisqu'il n'était pas victime volontaire (3). Et les moyens employés pour *initier* ne produisaient qu'une passagère excitation nerveuse d'où ne résultait aucun progrès moral.

Dans les cultes à mystères, « l'homme devient seulement esclave soldat, familier, parent du dieu (4). » C'est beaucoup. On pouvait désirer plus et mieux.

La vaste diffusion des cultes à mystères eut trois résultats appréciables. D'abord, leurs rites firent naître au cœur des initiés des sentiments de confiance en leur dieu — au lieu de la peur, ou du moins de la crainte respectueuse qu'on avait autrefois pour les dieux poliades. En second lieu, la diffusion de ces cultes répandit la croyance en un au-delà plus assuré et, en un sens, différent (5) sinon pour les bons et les méchants, du moins pour les inités et les profanes (6), au lieu de la perspective troublante des mornes Enfers, « sorte de tombeau collectif » pour les justes et les impies indistinctement (7).

(1) Cet Orphisme du IIIe siècle, qui se prolongera jusqu'à l'époque chrétienne, n'est plus l'orphisme authentique. Sa théogonie est différente ; des mythes originaux on déduit des conclusions conformes aux tendances philosophiques de l'époque. C'est peut-être dans les milieux Alexandrins que la doctrine et les rites se sont modifiés, sous l'influence d'idées et de croyances perses, babyloniennes, phrygiennes, égyptiennes ou hellénistiques.

(2) *L. c.*, 140.

(3) Pour les autres mystères, on n'a pas de renseignement précis.

(4) *L. c.*, 118.

(5) La forme de l'union au dieu est au moins plus vive et plus touchante.

(6) Dès le VIIe siècle, on avait cette foi. Voir le texte de l'*Hymne à Demeter*, 480-483, cité à *Orphisme*.

(7) Ce qui n'empêchait pas de rendre aux morts ses « devoirs » selon les rites traditionnels. D'ailleurs le mystère ne donnait pas une conviction absolue, définitive. L'étude des inscriptions funéraires prouve qu'en très peu de cas l'espoir dans l'immortalité bienheureuse était associée à l'*initiation* ; le plus souvent, elle était attribuée aux vertus du mort. Pour ce point, voir dans FESTUGIÈRE le ch. V, de la 2e Partie, 146-160.

Que serait cet *au-delà* ?

D'après les uns, l'âme retourne dans l'éther divin. Une inscription du Pirée, du IVe siècle avant Jésus-Christ, dit : « L'âme d'Eurymachos et sa raison, διάνοια, puissante, l'air liquide les possède ; son corps, c'est ce tombeau, τύμβος (1). » Une autre, d'Athènes, de la première moitié du IIIe siècle avant Jésus-Christ (2) : «...ton souffle, πνοήν, l'éther l'a repris, l'éther qui te l'avait donné (3). »

D'autres placent dans les astres divins le séjour de l'âme immortelle. Sous l'influence du néo-pythagorisme, cette conception sera très répandue, vers la fin de l'ère antique.

Selon d'autres, l'âme allait habiter le pays des *Bienheureux*, des *Pieux* (4). Sur une inscription du milieu du IVe siècle avant Jésus-Christ, au Dipylon, on lit : « Ton corps, Dionysios, la terre ici le couvre, mais l'âme immortelle, c'est l'intendant commun (5) qui la possède (6). » Sur une autre, de Smyrne, du IIe ou du Ier siècle avant Jésus-Christ : « Le sein noir du ténébreux Hadès l'a reçu ; il repose sur la couche sacrée des Pieux (7). »

Que l'âme retourne dans l'éther — ou dans les astres, dont l'éther constitue la matière — il y a fusion, car l'âme est un souffle parent de l'éther (8). Il n'y a pas d'immortalité véritable, puisque le moi d'ici-bas n'est pas le même que le moi de là-haut. Quant au séjour au pays des *Bienheureux*, il fut d'abord un rêve de poètes aspirant à un lieu de repos — séjour des dieux naturellement — où l'on trouverait l'apaisement après toutes les vicissitudes douloureuses de cette vie. Sous l'influence du progrès moral, de l'orphisme, puis du néo-pythagorisme, on admit que non seulement quelques privilégiés des dieux, mais ceux aussi qui avaient vécu selon l'équité, gagneraient le séjour des *Bienheureux*. Mais les joies qu'on y goûte ne diffèrent pas essentiellement de celles du monde présent (9).

Relevons enfin, dans les cultes à mystères ou dans les mystères littéraires, des expressions qui se retrouvent dans la littérature chré-

(1) KAIBEL, *Epigr. graeca*, n° 41, trad. FESTUG.

(2) *L. c.*, n° 156.

(3) Trad. FESTUGIÈRE.

(4) Cette idée se trouve déjà dans les poèmes homériques ; mais ce sont quelques privilégiés seulement qui gagnent ce pays avec leur corps et leur âme et y deviennent *immortels*, c'est-à-dire *dieux*. C'est ce qu'impliquent aussi les enlèvements divins.

(5) C'est-à-dire Hermès.

(6) KAIBEL, n° 35, trad. FESTUG.

(7) *L. c.*, n° 237.

(8) Sur l'âme, voir *supra*, p. 463 et s..

(9) FESTUG., 143-160.

tienne : le mot μυστήριον lui-même ; le mystère littéraire se fonde sur un λόγος ; un ἱερός λόγος indique les moyens d'atteindre au salut, et sa connaissance est une γνῶσις ; la connaissance du mystère *transmise* au myste est une παράδοσις, *traditio* (1) ; l'initié a la πίστις Dans les cultes à mystères, il y a des rites, une action cultuelle, ἔργον Dans les mystères littéraires, l'homme est divinisé par l'οὐρανία θεωρία (2) ; ce qu'il y de plus élevé en lui est le νοῦς λόγος, πνεῦμα, quelque chose de divin, ἀπορροία « écoulement » du νοῦς, du λόγος, ou du πνεῦμα divin ; l'homme étant parent du dieu est, comme lui, ἀθάνατος

Arrêtons-nous un instant à la conception du *logos* qui a une particulière importance dans l'histoire des idées religieuse du milieu biblique.

Le Logos

C'est à Ephèse que, au VIe siècle avant notre ère, Héraclite le premier (3) émit une doctrine du λόγος D'après Aristote (4), ce philosophe commençait par ces mots, auxquels pourra faire penser, plus tard le prologue du IVe Evangile (5) : « *Le* LOGOS *toujours subsistant, il est des hommes qui ne l'ont pas compris* (6).

D'après Héraclite, le cosmos est composé d'éléments hétéroclites, et ce qui se passe autour de nous paraît un véritable désordre. Pourtant en y regardant de plus près, on constate sous ces apparences une réelle harmonie, parce que tout obéit à une loi universelle, qui est « un feu toujours vivant, allumé selon un rythme et s'éteignant selon un rythme (7). » Or Héraclite emploie quelquefois le mot *logos* (8) pour

(1) Cf., *l. c.*, 121, n. 4.

(2) Dans le Décret de Canope (238 av. J.-C.), on trouve déjà les mots ἐκθέωσις et ἀποθέωσις.

(3) S. Justin (*Apol.*, I, XLVI) n'a pas craint d'écrire que, quoique athée, il vécut selon le *logos* et, qu'à ce titre il mérite le nom de *chrétien*, et Socrate de même.

(4) *Rhet.*, III, 5.

(5) On a été amené d'autant plus naturellement à comparer la conception d'Héraclite à celle de S. Jean que l'une et l'autre ont vu le jour dans la même ville.

(6) Reste à savoir comment il faut l'entendre. Plusieurs auteurs anciens, tel Hippolyte (*Refut*, IX, 9), y ont vu une allusion au Logos éternel.

(7) Cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 711 (éd. Stählin).

(8) Dans les fragments connus du philosophe, ce mot a les sens suivants : *parole, façon, opinion doctrinale, nature* ou *constitution* ; par ex. : il est bien difficile de connaître l'âme, tant sa *nature* est profonde : οὕτω βαθὺν λόγον ἔχε. (*Fragm.*, 45). Quelquefois *raison* au sens de *critère de vérité*. Voir R. P. Lagrange, *in* RB, XXXII (1923), 101-102.

désigner ce feu qu'on a défini « dieu immanent au monde, raison qui le guide, loi qui le gouverne, feu qui l'alimente et qui le dévorera (1). » Le *logos* qui est dans chaque homme est une émanation de ce *logos* commun (2).

PLATON n'a pas parlé du *logos* (3), mais il y a chez lui des idées qui, en se combinant avec la notion stoïcienne du *logos* la fécondent et la transforment ; telle l'idée du *monde intelligible, modèle et principe du monde sensible*, ou bien encore la théorie de *l'âme du monde* (4). ARISTOTE n'a pas de thèse sur le *logos*, mais il exercera une influence réelle sur les théories postérieurs avec son concept du principe immanent du mouvement (5), force vivante, intelligente, agissant en vue d'une fin (6), ne faisant rien en vain, tirant le meilleur parti possible des éléments dont elle dispose, force qui est appelée *nature* ou bien encore *dieu* (7).

Le Stoïcisme ancien. — Depuis Socrate, aucun philosophe n'admettait que la nature fût aveugle ; on était convaincu qu'elle travaillait en vue d'une fin. D'après ZÉNON, le *cosmos* est animé et raisonnable, car « ce qui est raisonnable, λογικόν est meilleur que ce qui ne l'est pas, et rien n'est meilleur que le *cosmos* (8). Le *logos* pénètre le *cosmos* comme le miel les rayons d'une ruche (9). « Comme dans la génération, le germe est contenu dans la matière, ainsi le λόγος σπερματικός du *cosmos* demeure dans l'élément humide et se sert de la matière pour les productions successives (10). Dans les êtres inanimés, il est la force de cohésion, *tonos*, et la propriété qui les spécifie, *hexis* ; dans les plantes, c'est la nature, φύσις ; dans les animaux, ψυχή ; dans les hommes et dans les dieux, il est le *logos* Par le *logos* intérieur ou *endiathetos*, l'homme participe au *logos* universel, à l'âme du monde, et, par le *logos prophoricos* ou manifesté, il est uni aux dieux et aux autres hommes (11).

(1) LEBRETON S. J., *Origines du Dogme de la Trinité*, 1re et 4e éd., p. 43.

(2) LAGRANGE, *l. c.*, 96-107.

(3) Longtemps on a soutenu le contraire. Le fondement de cette opinion se trouve dans des écrits apocryphes que païens et chrétiens utilisèrent à l'époque de l'hellénisme. LEBRETON, *Origines*, 43-45 ; LAGRANGE, *l. c.*, 176-177 (mêmes idées que dans LEBR.).

(4) *Timée*, 30.

(5) *Phys.*, II, I, 192 b, 21.

(6) Cf. *Milieu*, II, 457 et s.

(7) Textes dans LEBRETON, 46, n. 3.

(8) Cité par SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, IX, 104. De même, *l. c.*, 77 : puisque le cosmos « engendre des êtres raisonnables, il doit être raisonnable lui aussi ».

(9) TERTULL., *Adv. Hermog.*, 44.

(10) DIOG., Laërt., VII, 136.

(11) LEBRETON, 49-53.

Le *logos* assure l'unité du *cosmos* en donnant aux corps leur cohésion ; il est la loi qui le régit et le lien qui l'enserre (1).

Puisque, dans l'homme comme dans l'univers, le *logos* est la force unique, le sage ne peut jamais agir que selon la loi éternelle qu'il porte en lui, et, au point de vue de l'action, son *logos* est ἀρετή (2) ; le vulgaire, au contraire, ne peut jamais se hausser jusqu'à la vraie rectitude.

Pour donner à cette conception philosophique fondamentale le prestige des vieilles conceptions populaires, les Stoïciens identifièrent le *logos* avec le dieu souverain, Zeus (3), bien que personne jusque-là n'eût songé à faire de lui l'âme du monde. Mais, d'autre part, le populaire considérait Hermès comme le dieu de la raison, de la parole et de l'éloquence ; aussi, d'autres philosophes firent-ils de lui la personnification du *logos* (4). Le *logos* ainsi entendu n'avait aucun rapport avec les théories stoïciennes ; mais comme Hermès était le messager, ἄγγελος, des grands dieux (5), il ne sera pas surprenant que des philosophes se souviennent de *ce logos* quand ils admettront l'existence d'un intermédiaire, ou plutôt d'intermédiaires entre la divinité et la matière, entre Dieu et les hommes.

Le Syncrétisme

A une époque où les dieux se détruisaient eux-mêmes, où les philosophes leur enlevaient tout prestige, le panthéon grec reprit son importance, du moins en dehors de la Grèce continentale, parce que si les cultes des cités étaient atteints, l'Etat, qui avait remplacé la cité, imposa le sien. Les successeurs d'Alexandre firent les plus grands efforts pour ranimer la religion grecque, dans la conviction que l'hellénisme était dans toutes ses manifestations supérieur à la

(1) Cf. *Hymne à Cléanthe*, 11-13 ; 21. Voir *Milieu*, II, 471.
(2) Sens de ce mot, dans Festugière, 36 ; 166, n. 3. Cf. aussi 19, n. 3.
(3) Cf. *Hymne à Cléanthe*, *l. c.*, Diog. Laërt, VII, 88.
(4) Voir déjà Platon, *Cratyle* 408 a.
(5) Lebreton (59-60, n. 9) fait observer qu'il ne s'agit pas de *logos* incarné, et il ajoute : « tout au plus pourrait-on accorder que la conception d'Hermès, à la fois verbe et messager, λόγος et ἄγγελος, a favorisé, chez quelques écrivains, l'identification du *logos* et de l'*ange*, par exemple dans les théophanies. Encore cette influence ne serait-elle que tout à fait secondaire, à côté des influences juives et alexandrines » qui agiront dans le même sens (voir plus loin), et chez d'autres, plus tard.

culture exotique. Et ils réussirent, particulièrement en Syrie — moins dans la vallée du Nil (1) — par le syncrétisme (2).

Le mot *syncrétisme* (3) désigne, dans l'usage, *le mélange de dieux et de cultes*. On peut dire qu'il avait commencé dans les temps les plus antiques. Il eut des bases politiques, dynastiques et commerciales ; par exemple, Ištar qui, en Babylonie, était originairement une déesse féminine à côté de bien d'autres, finit par supplanter ou absorber celles-ci à tel point que son nom devint synonyme de *déesse*. En Egypte, on pourrait citer le cas d'Osiris (4). En Grèce, la déesse thrace Bendis, apportée par des matelots au Pirée, passa d'abord pour Arthémis ; mais, au v[e] siècle, elle était honorée sous son nom d'origine (5). Son culte fut d'ailleurs éphémère (6). Ammon était toujours le dieu de l'oasis libyenne. Il ne fut jamais profondément adoré, bien que son culte fût établi dans quelques sanctuaires grecs. On a découvert à Athènes un bas-relief du iv[e] siècle représentant Cybèle, œuvre d'Agoracritos, élève de Phidias. C'est probablement la meilleure imitation d'une statue exécutée par cet artiste. Or ses caractéristiques sont un sphinx sur lequel s'appuie le bras du trône dans lequel est assise la déesse, le *tympanum* que tient la main gauche, l'écuelle de la main droite et le lion au repos contre le trône. La vierge placée devant elle serait Hécate, et l'éphèbe, Hermès Kadmilos (7).

Syncrétisme s'emploie plus particulièrement pour désigner cette étape de l'histoire des religions qui commence dès le iii[e] siècle avant

(1) Lorsque les rois d'Egypte s'étaient vus dans la nécessité d'introduire des mercenaires grecs dans leur armée, ils avaient dû accorder à des négociants de s'établir dans quelques places : à Naucratis, à Daphnae, près de Memphis. Cette concession s'étendait naturellement aux dieux des immigrés. Les indigènes ne participaient point à leur culte ; mais peut-être des Grecs se convertirent-ils ; tel fut le cas du moins d'un certain Ionien, Pythermos, fils de Nélôn, qui offrit une statuette à Isis (*Journ. hell. Stud.*, xxiv, 337; inscription sur statuette d'Isis : « P., fils de N., me « paya », offrande à Isis »). L'impression que les temples et le culte des dieux de l'Egypte faisaient sur les voyageurs était si forte qu'Hérodote attribua à plusieurs divinités grecques une origine égyptienne.

Les Grecs et les Egyptiens n'étaient pas faits pour fusionner profondément (Cf. *Milieu bibl.*, t. I, 147). Il ne faudrait pas, en rencontrant des villes ou des nomes affublés de noms divins grecs : Héliopolis, Hermopolis, etc., conclure à une communauté de cultes. Cf. Wilamowitz-Moellendorff, *Glaube der Hell.*, t. II, 338-340.

(2) Cf. Lagrange, *Judaïsme*, 45.

(3) Etymologie, dans Gressmann, *Die orient. Rel. hell.-röm. Zeit*, 9.

(4) *Id.*, *ibid.*

(5) Platon, *Républ.*, I, I, rapporte un acte de dévotion de Socrate à l'égard de cette déesse, le jour où on célébrait sa fête pour la première fois, au Pirée.

(6) Wilam.-Moell., t. I, 128, n. 1 ; 184 ; ii, 342.

(7) C'est lui qui, à l'époque archaïque des mystères de Samothrace, accompagnait toujours la déesse, même dans l'Attique, et qui, plus tard, fut remplacé par Attis, lorsque la déesse de Pessinonte obtint la suprématie. Gressmann, 65-66.

Jésus-Christ et s'étend jusqu'au IIIe siècle après Jésus-Christ. Le syncrétisme de ce temps se distingue nettement du syncrétisme précédent. Jusque-là, il était *rare*, exceptionnel ; maintenant, il est *fréquent*. Les divinités des religions particulières perdent peu à peu leurs caractères propres, et par suite leur individualité. Presque toutes les religions tendent, en fait, vers un dieu unique sans que nulle part on aboutisse à un vrai Monothéisme. En second lieu, ce syncrétisme ne *s'arrête pas au seuil du territoire « national »* ; il va au delà : dieux et cultes de peuples divers se mêlent. Dans une inscription funéraire, grecque et phénicienne, du IIIe siècle avant Jésus-Christ, au Pirée, la morte (1) attribue l'érection de son monument à un prêtre du dieu Nergal : RB KHNM 'LM NRGL. Mais il s'agit là de Phéniciens ; la défunte dit qu'elle est fille du Sidonien *'Ešmun-šlm*. A la fin du Ier siècle après Jésus-Christ, on verra PLUTARQUE dédier son livre *Isis et Osiris* à la grecque Cléa, « la première des Thiades (2) de Delphes », que son père et sa mère avaient consacrée, en cette qualité, aux mystères osiriens. Or, lui dit le lettré, en cette double qualité, tu sais bien qu'Osiris est le même que Bacchus (3)... Quelques années plus tard, vers 125, Lucien (4) rapporte qu'ayant demandé, à Hiérapolis, quelle était la déesse à laquelle était consacré le temple célèbre de cette ville, les uns lui répondirent à Derkéto, d'autres à Rhéa, d'autres à Héra (5).

De l'Asie-Mineure — terre classique du mélange de populations et, par suite, de religions — l'Hellénisme reçut le culte de la Grande Mère phrygienne, appelée Cybèle à Pessinonte, Kybébé en Lydie. Pour les Grecs, elle était Rhéa, parèdre de Cronos ; dans son pays d'origine, au contraire, son époux était Attis, génie solaire et agraire, mourant et renaissant annuellement. Son culte, avec ses rites sensuels et barbares, ne fut guère pratiqué, dans le monde grec (6), que par des associations privées composées, croit-on, d'esclaves et de marchands phrygiens et lydiens. D'Asie-Mineure viendront aussi, au début de notre ère, le culte de Sabazios, le Dionysos phrygien identifié

(1) COOKE, n° 35.

(2) On appelait *thiades* (étym. : *thuein* : bondir) les femmes *initiées* qui célébraient aux hauts lieux, à certaine date, l'orgie nocturne de Bacchus. Elles se livraient à des courses éperdues, quand elles étaient en proie à la *mania* ou délire bachique, occasionné, pensait-on, par la possession de l'âme par un esprit divin. Voir Mario MEUNIER, *Isis et Osiris*, note *in* 35.

(3) *De Is. et Osir.*, § 35.

(4) *De Dea Syria*, 11.

(5) GRESSMANN, *l. c.*, 9-11.

(6) Attis aura plus de vogue à l'époque romaine, surtout à partir du IIe s. apr. J.-C.

à Yahweh-Sabaôth et appelé θεός ὕψιστος, et le culte d'Artémis, primitivement déesse de la terre, qui épousa le dieu égéen Apollon (1), celui-ci se fixant à Claros, tandis que la déesse restait non loin de là, à Ephèse.

Tous les cultes anatoliens impliquaient des tendances ascétiques et des mortifications dont les rites farouches furent l'expression déréglée (2).

Attis et Cybèle

La tradition *phrygienne* et d'autres en Asie supposent l'existence originaire d'une grande divinité qui était complète en son essence et qui réunissait en elle les deux sexes. Cet être androgyne se dédoubla ensuite en une divinité féminine et en une déité mâle : l'androgyne est Attis, la féminine est Agdistis-Cybèle (3).

Voici la légende (4). Le monstre hermaphrodite, Agdistis (5), naquit d'un germe de vie que Zeus avait laissé tomber sur une pierre. A sa vue, les dieux furent épouvantés et ils le mutilèrent. Du membre coupé naquit un amandier. Or, Agdistis mit des fruits de cet arbre dans son sein et ils y disparurent. Bientôt elle fut enceinte et un enfant naquit, Attis, qui fut exposé et gardé par un bouc. Quand il eut grandi, Agdistis s'éprit de lui ; mais ceux qui avaient recueilli l'enfant l'envoyèrent à Pessinonte (6) où il devait épouser la fille du roi. Or, tandis qu'on chantait l'hyménée, Agdistis parut. Elle égara l'esprit

(1) Voir Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, en partic. les ch. vi et vii.

(2) Gernet et Boulanger, 451-458.

(3) P. Decharme, dans Der., Sagl., Pott., *Dict. antiq.*, i, 1679 considérait *Kybèbè* ou *Kybèlè* comme un mot probablement phrygien. D'après Hésychius, il rappellerait les excavations et les antres des montagnes. On ne peut plus admettre ces hypothèses aujourd'hui. Voir, à l'Epoque de Hammurapi : Déités protectrices, *Ḫuwawa*, *Kubaba*, *Kybèbè*, p. 228 Strabon (X, iii, 12) l'appelle « la grande déesse de Phrygie ». On la connaissait moins sous le nom d'Agdistis ou Angdistis (CIG 3880 ; Add., 3993, 6837). Dans tous les pays helléniques, Cybèle était appelée « la mère des dieux », bien que cette qualité ne lui convienne pas.

La déesse de Comana, Ma (=μήτηρ. Dans Eschyle, *Suppl.*, 890, 899, on a l'invocation μᾶ γᾶ : « ô terre mère » !) ne se distinguait probablement pas de Cybèle, puisque la viande de porc était interdite aux fidèles de la première comme à ceux de la seconde (Pausanias, VII, xvii, 5). Une inscription de Comana appelle Mâ *niképhoros théa* « déesse apportant la victoire ». Les détails relatifs au culte de cette divinité se trouvent dans Strabon (Ier s. av. J.-C.), XII, ii, 3 ; 32 et s. ; viii, 9. Il raconte, par exemple, que le temple de *Mâ*, au moment où il le visita, renfermait 6.000 hiérodules, tant hommes que femmes (Str., XII, ii, 3). — Sur le culte de Bellone-Mâ, à Rome, deux pages dans Gressmann, 77-78.

(4) Elle est rapportée par Pausanias, X, xvii, 10, et par Arnobe, V, 6 et suiv.

(5) Agdistis n'est autre que la déesse-mère du mont Agdos, sur la frontière de la Phrygie.

(6) Sur la frontière phrygo-galate.

d'Attis qui s'enfuit et, dans sa fureur, se coupa, sous un pin, les parties génitales.

Agdistis se repentit et obtint de Zeus que le corps d'Attis demeurât incorruptible.

Le sens du mythe paraît assez clair. Quand le jeune homme voulut se marier, la déesse l'obligea à s'émasculer — par jalousie dit la légende ; en réalité, le motif est mythique : la déesse voulut la mutilation parce qu'elle-même était inapte aux relations normales.

Nous sommes donc en présence d'une donnée en opposition avec celle du mythe d'Astarté qui incite hommes et femmes aux relations charnelles. Le symbole de la première est l'Amazone ; le symbole de l'autre, la hiérodule. La déesse Mère défend, Astarté ordonne les relations. Ni ici, ni là il ne s'agit de l'amour normal.

Attis fut-il le premier Galle ? Ce n'est pas bien sûr. D'après la légende d'Hiérapolis (1), ce fut la déesse elle-même qui le mutila. Il abandonna alors le genre de vie des hommes, changea son extérieur en celui d'une femme et revêtit des habits de ce sexe. Il parcourut la terre, célébrant des mystères religieux, *orghia*, racontant son sort et chantant des hymnes en l'honneur de sa déesse. Il vint jusqu'en Syrie ; mais le peuple qui habitait au delà de l'Euphrate n'ayant accueilli ni lui, ni ses *orghia*, il fonda le temple d'Hiérapolis.

Ainsi, Attis est représenté comme une sorte de prêtre et de « missionnaire » qui va de localité en localité, dans le but de faire adopter ses *mystères* (2).

La mort du dieu constitue le point central du mythe. D'après la légende lydienne (3), Attis, fils de Crésus, fut tué dans une chasse au sanglier par une malheureuse flèche du phrygien Adraste. Mais ce trait est d'origine sémitique. Suivant la légende d'Asie-Mineure, Attis mourut des suites de sa mutilation

A Pessinonte (4), on célébrait les funérailles d'Attis à l'équinoxe du printemps (5). Au IVe siècle avant Jésus-Christ, son culte était

(1) LUCIEN, *De Dea syria*, 15.

(2) Les prêtres s'appelaient *Attis*. On estimait donc qu'ils personnifiaient en quelque sorte le dieu.

(3) Dans HÉRODOTE, I, 43 ; cf. 34-44 (PL. 75, fig. 221).

(4) DIODORE (Ier s. av. J.-C.), III, LIX, 7, et FIRMICUS MATERNUS (IVe s. apr. J.-C.), *De errore*, III.

(5) A l'époque de l'empereur Julien, on placera l'image du mort sur un lit de parade et l'on accomplira les rites funèbres en usage, accompagnés de lamentations et de hululements. Très peu de temps après, on s'assurera que le dieu est ressuscité et alors la joie succédera à la désolation.

pratiqué au Pirée ; une inscription le mentionne encore au IIe siècle avant Jésus-Christ. Des monnaies attestent qu'il fut honoré aussi à Lesbos (1). A Rome, un temple fut dédié à Attis en 191 avant Jésus-Christ (2).



FIG. 65.

Le 15 mars, on célébrait la vigile de la fête. Le 22, procession des *Dendrophores* ou porteurs de l'arbre. Un pin était abattu au bois sacré de la déesse ; ses rameaux étaient entourés de guirlandes de violettes et le corps enveloppé comme un cadavre de bandelettes de laine. On y attachait aussi les symboles du culte phrygien : cymbales, tympanums et tambours, flûtes, etc. (fig. 65). Ce pin représentait Attis lui-même, et, en l'abattant, on symbolisait sa mort. L'arbre sacré était porté à travers la ville, jusqu'au sanctuaire de la déité ; là, on le dressait et l'on faisait entendre des lamentations. Certains *tabou* étaient prescrits pendant ce deuil sacré : relations sexuelles, usage de la viande (sauf celle du porc), pain et toutes espèces de céréales, fruits (les figues exceptées), poisson, volaille étaient interdits.

Le 24 mars, fête du sang : le dieu était enterré, et les nouveaux Galles s'émasculaient eux-mêmes.

Le 25 mars, les *hilaria*, c'est-à-dire la fête de la résurrection. On se livrait à de grandes manifestations de joie, tandis que se déroulait

(1) Référ. dans DECHARME, DER. SAGL., *Dict. ant.*, 1680 B.

(2) Pour les circonstances, voir TITE LIVE, XXIX, XIV, 14 ; OVIDE, *Fast.*, IV, 179. Cf. GRESSMANN, 91-99 et KNAACK, dans PAULY-WISSOWA, I, 767.

la théorie des porteurs de lance. Le 26, marquait le plus haut point de la fête qui finissait, le 27, par la *lavatio* ou *bain de la déesse.* Sa statue en argent, dans la tête de laquelle était fixé un fétiche de pierre, était portée au bain sur un char du sanctuaire du Palatin. Au retour, on faisait tomber sur elle une véritable pluie de fleurs (1).

Le divin membre d'Attis fait pousser violettes, pins et autres végétaux ou arbres ; voilà pourquoi on l'enterre, ainsi que celui de chaque Galle : cela redonne au sol sa fertilité (2).

Le culte du dieu de Cilicie, Sandon (3), est parallèle à celui d'Attis.

Les Galles (4), avec l'Archigalle à leur tête, étaient des hiérodules, c'est-à-dire des esclaves (5) du sanctuaire qui s'acquittaient des services bas : cris, danses, courses, flagellations et mutilations de la chair et qui, comme « prêtres à besace (6) », allaient quémander l'entretien de la déesse et de sa cour (7). L'antiquité dérivait leur nom d'un fleuve phrygien, *Gallos*, sur les eaux duquel on aurait exposé Attis enfant (8) ; mais il est plus probable qu'il ne se distingue pas du nom ethnique des *Gaulois*, *Galates*, *Celtes*, qui, en 279 avant Jésus-Christ, poussèrent jusqu'en Asie-Mineure, et qui réussirent à fonder un petit Etat entre Pessinonte, Ancyre et Tavium (9). Cette population adopta la religion des Phrygiens, de même que les Phrygiens avaient emprunté la leur aux Hittites ou à d'autres tribus d'Asie-Mineure.

Les Galles étaient eunuques (10). LUCIEN rapporte tout au long (11) la tradition expliquant l'origine de cette pratique : la reine Stratonice étant tombée malade fit vœu de bâtir, si elle guérissait, un grand temple à Hiérapolis. Elle guérit. Le roi l'envoya avec une nombreuse

(1) GRESSMANN, 99-101.

(2) Dans la suite, le sens premier du mythe fut oublié et certains rites se modifièrent. Cf., *l. c.*, 102.

(3) Honoré à Tarse, originairement, sous son nom de *Tarls.*

(4) Les Galles ne portent qu'un nom, comme les gens de condition servile. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, mère des dieux*, in-8° (1912), 287.

(5) Ils se recrutent dans la populace ; ex. : CIG, 3668 ; *Anthol. Gr.*, VI, 51.

(6) GRAILLOT, 301. Les vrais prêtres, *hiéreus*, étaient les *attys*, nous l'avons vu.

(7) *L. c.*, 312 et s.

(8) *L. c.*, 289, citant HÉRODIEN.

(9) Aux confins du Pont et de la Cappadoce.

(10) Leur éviration est la consécration suprême (*Ordinatos*, FIRM. MATERNUS *De errore prof. relig.*, III, 1. S. AUG., *Civ. D.*, II, 7 et VII, 26 : *consecrati.* AUREL. VICTOR, *Eliog.* : *sacravit.* S. PRUDENCE, *Peri steph.*, 1076 : *sacrandus*). On y voyait un symbole, le mystère de la douloureuse passion d'Attis (LACTANCE, *Divin. Instit.*, I, XVII, 7 ; S. AUG., *l. c.*, VI, 7 et VII, 25). Normalement, les Galles la pratiquaient au moyen d'un silex taillé (PLUTARQUE, *Nicias* : λιθῳ ; CATULLE, *Attis* 5 : *acuto... pondere silicis* ; OVIDE, *Fastes*, IV, 237 : *saxo acuto.*

(11) *De dea syria*, 17-27 ; dans la trad. L. HUMBERT, 443-448 ; cf. 455-456.

escorte de soldats accomplir son vœu et il confia la direction de toute la mission à son favori, le bel adolescent Combabos. Celui-ci, devinant qu'il serait vraisemblablement accusé, avant que le temple ne fût achevé, d'avoir abusé de la reine, se mutila. Accusé effectivement, rappelé et condamné à mort, il fit la preuve sensible de sa mutilation et de l'époque à laquelle elle remontait, en faisant ouvrir une cassette scellée qu'il avait confiée au roi, avant son départ et dans laquelle il avait mystérieusement placé la « pièce à conviction ». Et le roi le combla d'honneurs et de richesses. Or des amis de Combabos, soit spontanément, soit sous l'inspiration de la déesse, dit Lucien, s'étaient mutilés afin de partager l'infortune du bel adolescent. Depuis lors, « chaque année, un nombre de jeunes gens assez considérable se font l'amputation, dans le temple, et se réduisent à l'état de femmes. » A partir de ce jour, ils portent des habits féminins (1) et ne s'occupent plus que de travaux propres à ce sexe (2).

On conserve, à Rome, un bas-relief représentant un Archigalle (3), eunuque aux longs cheveux soignés et parés. Il est habillé comme une femme, porte un collier et, sur sa poitrine, un édicule en miniature orné de l'image d'Attis ; d'une main, il tient une grenade et trois rameaux ; de l'autre, une coupe de fruits et une pomme de pin ; en haut, à droite et à gauche, des cymbales, un tympanum et la flûte phrygienne, une houlette et un bâton, et, à côté, la cassette mystique.

Les eunuques (4) passaient pour des hommes, *possédés par la déesse*, κατεχόμενοι τῇ μητρὶ τῶν θεῶν ; ils portaient les stigmates d'esclaves (5) de la déesse (6). L'abstention des relations sexuelles devait être capitale, au point de vue religieux, car on considérait comme haïssables (7) ces serviteurs de la déesse.

(1) Ces diverses pratiques n'avaient rien de religieux. *Sie beruhren vielmehr auf einem perversen sexuellen Empfinden*, etc. GRESSMANN, 94.

(2) Ainsi aurait fait Combabos lui-même, et LUCIEN rapporte le fait qui aurait déterminé cette conduite de l'ennuque.

(3) Au sujet de l'Archigalle, voir GRAILLOT, 230 et s. (Fl. 74, fig. 222a).

(4) Ce n'étaient pas nécessairement des hommes psychologiquement inférieurs : qu'on songe à Origène se mutilant aussi lui-même. On sait qu'en Syrie, vers 220 av. J.-C., Abgar devra condamner les eunuques à avoir la main coupée ; deux ans plus tard, Rabbula devra déclarer expressément qu'aucun chrétien n'a le droit de se mutiler.

(5) Nous rappelons que le grec δοῦλος, comme l'hébreu עבד, a une histoire sémantique. *Par lui-même*, il ne signifie pas plus *esclave* que *serviteur* ou *domestique* et — au point de vue religieux — *fidèle* ou *dévot* du dieu.

(6) L'éviration fut supprimée dans le culte, en 25 av. J.-C. PICARD, 165, n. 2 ; cf. 173, n. 4 ; 224-225, n. 6.

(7) Cf. GRAILLOT, 294-295. Nous verrons que l'entrée du temple d'Artémis était interdite aux femmes mariées.

Les prêtresses viennent après les prêtres. Elles n'exercent pas les vraies fonctions du sacerdoce, mais elles sont nécessaires à leur accomplissement intégral. Elles dirigent les cérémonies dans le taurobole et le criobole. Leur rôle paraît plus important dans les mystères.



Fig. 66.
Cybèle et Hécate.

Elles sont les *Melissai*, les abeilles qui nourrissent les néophytes du miel de la doctrine. Elles dirigent les exercices préparatoires à l'initiation (1).

Sabazios

On connaît une bière illyrienne appelée *sabaium* et l'on sait que la bière était la boisson nationale des Thraces et des Phrygiens. Or, c'est surtout en Thrace et en Phrygie qu'on honorait Sabazios. Il est donc possible (2) que Sabazios soit un dieu de la bière.

Ce dieu est représenté sur un bas-relief de bronze du Ier siècle après Jésus-Christ. Une façade de temple lui sert de cadre. A droite

(1) Graillot, *Le culte de Cybèle*, in-8° (1912), 248 et s.

(2) On ne saurait être plus affirmatif à cause des formes diverses sous lesquelles se présente le nom. Cfr. Franz Cumont, dans Daremberg et Saglio, *Dict.*, IV, 929.

et à gauche, deux minces colonnes supportent le fronton. Sur le champ du fronton, entre deux étoiles à cinq rayons, Hélios est assis sur un quadrige ; sa main droite tient une torche et sa gauche un fouet ; de sa tête partent des rayons ; un manteau bouffant couvre son corps. Dans chacun des deux angles supérieurs du fronton, on voit un Dioscure à côté d'un cheval en laisse.

La figure principale, au milieu du bas-relief, est celle de Sabazios barbu, vêtu à la phrygienne : bonnet de soie pourpre, courte tunique, pantalon et souliers. Son pied droit est posé sur une tête de bélier ; sa main droite tient une pomme de pin et sa gauche un sceptre terminé par une main dont les trois premiers doigts sont tendus et les deux autres repliés. En bas, à gauche, un autel dont on voit la flamme. L'arbre qui est à droite symbolise le bosquet du dieu ; au pied, se traîne un lézard ; un serpent est enroulé autour du tronc ; un aigle, perché au sommet, tourne la tête vers le dieu et paraît lui présenter une couronne qu'il tient dans son bec. Derrière l'oiseau, on voit un rameau de pin avec ses aiguilles; c'est, peut-être, une branche de l'arbre. Sur le bas-relief, on a représenté une bonne quinzaine d'autres attributs qui doivent avoir quelque rapport avec les mystères.

Sabazios est un dieu agraire. Ce caractère explique la présence de la charrue et l'épi figuré à droite ; le joug, le taureau, la cuisse de bœuf et la tête de bélier, à gauche.

Le taureau et le bélier paraissent avoir été sacrés pour Sabazios, comme ils l'étaient pour Attis. Il faut en dire autant du pin.

Souvent les deux dieux, Sabazios et Attis, figurent à côté l'un de l'autre. Ils sont certainement apparentés, mais ils conservent leur nature propre. Ils sont tous deux dieux de la végétation, et, par suite, les bêtes, les arbres et les plantes sont sacrés pour eux ; pour le même motif, ils se sont annexé les mystères qui procèdent de la vie de la nature et de ses instincts et qui s'appliquent aussi à la vie humaine.

A ce fonds ont pu s'ajouter des idées morales.

On connaît de nombreux exemplaires de la « main de Sabazios » (Pl. 74, fig. 222), tel celui de Berlin, sur lequel sont représentés les divers symboles du dieu, y compris son propre buste et celui d'Hermès, le guide des âmes ; car Sabazios est également un dieu de la mort. Quelquefois sur la main est figurée aussi une femme allaitant un enfant (1), car Sabazios est, de plus, un dieu qui délivre les femmes et qui donne

(1) Ce sont peut-être des *ex-voto* de femmes.

aux enfants la croissance. Toutes ces mains ont les trois premiers doigts levés et les deux autres baissés.

Les mystères de Sabazios existaient dès l'époque de Démosthène (1), donc au dernier quart du IVe siècle avant Jésus-Christ. Le, serpent y jouait un rôle capital (2). Il représentait le principe féminin. On le mettait sur la poitrine de l'initié, et on le retirait de son giron. Il s'agissait sans doute de la sanctification des relations viriles.



FIG. 67.

A l'époque des Séleucides, les deux principaux centres de ce culte en Phrygie étaient Apamée et, un peu plus loin, Acmonia. A Apamée et dans le voisinage, les Juifs étaient nombreux (3) vers 270 avant Jésus-Christ. En 200 avant Jésus-Christ, Antiochus le Grand transféra en Phrygie 2.000 familles juives de Babylonie (4).

Berlin possède une monnaie d'Apamée sur laquelle est représentée l'arche de Noé, avec la colombe et le rameau d'olivier (fig. 67). Il est possible qu'en Phrygie on ait emprunté aux Juifs les mots *hypsistos*, *théos hypsistos* (5) pour l'appliquer à Sabazios et qu'on ait dit *Zeus Hypsistos*, tandis qu'en Pisidie on disait *Zeus Megistos* (6). Peut-être les épithètes *Haghios-Sabazios*, *Kyrios-Sabazios* dérivent-elles aussi du Judaïsme (7).

A l'époque grecque classique, κύριος κυρία, signifiaient *maître* et *maîtresse*, *propriétaire* ou *souverain*, et étaient appliqués en ce sens aux rois et aux princes ou aux reines et princesses. A l'époque post-clas-

(1) *Orat.*, XVIII, 259 et s.

(2) CLEM. ALEX., *Protrep*, II, 14 et ARNOBE, V, 21 ont des paroles explicites sur ce point.

(3) CICÉRON, *Pro Flacco*, 67 et s.

(4) JOSÈPHE, *Antiq.*, XII, 147 et s.

(5) Une inscription de Sardique mentionne la consécration du thiase sabazien au *théos hypsistos*. DOMAZEWSKY, *Arch. epigr. Mitteil. aus Oesterreich.*, V (1886), 239.

(6) Toutefois, il ne faut pas oublier que ces termes étaient employés ailleurs, dans le monde gréco-romain. Pour l'emploi de *hypsistos* ou *théos hypsistos* chez les Pythagoriciens, voir FESTUGIÈRE, *Idéal des Gr.*, 85, n. 1.

(7) GRESSMANN, 110-120, et Franz CUMONT, *l. c.*

sique : 1° sur la pierre de Rosette, il traduit l'égyptien *neb* qui est un titre royal « classique » ; 2° le masculin et le féminin correspondaient quelquefois à *Monsieur*, *Madame* et impliquaient une idée de respect ; 3° ils exprimaient quelquefois l'affection — et ce dernier sens a pu influencer l'emploi du mot comme qualificatif ou attribut divin. Dans le paganisme, le mot fut appliqué aux dieux Amon, Osiris, Anubis, Sarapis, Zeus, Apollon, Asclepios, Dionysos, Hermès, Kronos, Marnas, Pluton, Pan, et aux Dioscures ; *kyria* qualifia sept déesses, surtout Isis. Le mot *kyrios* ne paraît avoir impliqué, pour la première fois, l'idée de *divinité* qu'au Ier siècle de notre ère, lorsqu'il s'agit de Néron — peut-être un peu auparavant.

En Phrygie, Epictète, qui concoit son dieu d'une manière très vive et intime, lui applique le mot *kyrios*. En Syrie, *kyrios*, *kyria*, ne traduisent pas *ba'al* et *ba'alat* ; ils ne désignent pas des chefs de groupe ou de communauté et n'expriment pas la souveraineté sur des dieux ou des personnes ; ils rendent les mots *'adôn* et *rabbat*, c'est-à-dire qu'ils sont le contraire de δοῦλος : *esclave* ; ils nous font comprendre quelles sont les relations personnelles du fidèle à l'égard de son dieu : le dieu est son seigneur et maître, la déesse sa dame et maîtresse (1).

Apollon et Artémis (2)

Apollon, fils de « Léto (3) l'asiatique, débarqué peut-être de la Crète », s'empara de la grotte prophétique, dans la rocheuse Claros, dépossédant ainsi une Terre-Mère qui se réfugia non loin de là, à Ephèse. Son oracle devint peu à peu le rival de celui de Delphes (4).

On sait peu de chose de la nature originelle d'Artémis (5) éphé-

(1) On sait que les LXX, chaque fois qu'ils rencontrent le mot Yahweh (à moins qu'il ne soit uni à celui d'*Adônay*) écrivent Κύριος, c'est-à-dire qu'ils ne traduisent que les voyelles — voyelles du mot *'adôn* — arbitrairement accolées au nom divin. Voir, plus loin, 598 et suiv.). On consultera utilement les Encyclopédies, particulièrement ROSCHER, *Real-lexik.* (art. de DREXLER) : *Kyrios*, sinon le gros ouvrage en 4 vol. de BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname*, dans t. II, 257-231. On peut voir aussi *Annual Americ. School of or. Research.*, XIII, 139-143.

(2) Pour l'Artémis populaire en Grèce, voir, plus haut, à la suite d'Apollon, p. 466.

(3) Les aèdes homériques, vers le VIIe s., pensaient que Léto avait passé par Claros où elle avait enfanté Apollon, puis par Ortygie-Ephése où elle avait donné le jour à Artémis (PICARD, 392 et suiv.). La légende romaine qui fait d'Apollon et d'Artémis deux jumeaux est relativement récente.

(4) PICARD, 237-238.

(5) Cf. WILAMOWITZ-M., t. I, 177-185.

sienne. Peut-être n'était-elle qu'une forme de Kybèbè-Cybèle (1) : la statuette de Vienne avec les deux lions, la pièce d'étoffe triangulaire ornée de dix seins postiches (2) de femme et la couronne en *aedicula-naos* (3) sur la tête — plus clairement apparente sur d'autres représentations — le prouveraient (4).

Au cours des siècles, la déesse enrichit son activité surnaturelle par l'effet de syncrétismes nombreux, selon les divers besoins (5) ou les croyances de ses adorateurs (6). A l'origine, elle était plutôt une déesse redoutable, cruelle. Peu à peu, les influences lydiennes et persiques adoucirent ce tempérament. Plus on avance vers l'époque romaine, plus on voit l'Artémis locale complaisante à la gaîté de la vie (7). Sous le temple dit de Crésus, de 550 avant Jésus-Christ, environ, on a trouvé des figurines remontant au moins au VIIe siècle avant Jésus-Christ (8) qui représentent l'*Ephesia*, tantôt nue, sous l'influence orientale, et tantôt drapée : *nue*, sous la forme de « la déesse nue » qu'on rencontre un peu partout dans le Proche-Orient ; ou nue (?) *debout* avec des attributs animaux : c'est la *potnia thérôn*, entre deux lions dressés et qui paraissent la menacer de leur gueule ouverte (9) ; *drapée*, soit debout sans attribut, en manière de *xoanon*, ou bien avec des attributs : animaux, éperviers, ou lyre, fuseau, etc., soit debout et ailée, avec des lions, des serpents et un oiseau, soit assise (10).

Nourricière féconde (11), déesse du salut, guérisseuse plutôt que vengeresse (12), elle fut aussi, semble-t-il, déesse du printemps, de la

(1) PICARD. *Ephèse et Claros*, 297.

(2) *L. c.*, 529-532.

(3) *L. c.*, 528.

(4) GRESSMANN, *Or. Relig.*, 84-85.

(5) *Der Name Artemis der hellenischen Göttinnen bemächtigt hat, welche nebeneinander von demselben Gefühle geschaffen waren.* WILAM.-MOEL., I, 179.

(6) PICARD, 367. Bien avant l'époque hellénistique, elle était même gardienne des tombes de Lydie. Référ., *l. c.*, p. XVIII, n. 1.

(7) GRESSMANN (*l. c.*, 90) a écrit qu'elle était aussi, avec ses prêtresses vierges et ses prêtres eunuques, la déesse de la vie sexuelle : « toutes les formes perverses de la sensualité étaient sacrées à ses yeux, et les mères étaient exclues de son culte ». Cette opinion, à part le dernier point, paraît exagérée et ne reposer que sur les textes relativement récents. Voir PICARD, 369 et s.

(8) PICARD, 524.

(9) Cf. G. HOGARTH, *The arch. Artem.*, Pl. III 10 et VIII, 4.

(10) PICARD, 479-485.

(11) Se rappeler ses statues aux seins postiches. Les hymnes orphiques (*Hymn.* XXVII, 13) l'appellent « nourricière de vie ». Voir la tradition rapportée par S. Jérôme, *Praef. in Ep. ad Ephes.*

(12) PICARD, 382 ; voir 384 ; WILAM.-MOEL., I, 178-179.

nature (1) et des eaux (2), des animaux (3) sauvages (4) ; déesse de la cité (5), elle fut également protectrice des marins, et les Phocéens émigrant à Massilia se mirent sous sa garde (6).

Strabon (7) nous apprend qu'à son époque, les prêtresses d'Artemis devaient être vierges ; mais elles n'étaient pas prêtresses « à vie (8) ». Elles habitaient sans doute dans un *parthénon* comme il en existait en d'autres villes, par exemple près de Cyzique, à Apollonia de Carie (9). A l'origine, le Grand prêtre devait exercer sur elles une surveillance inoffensive et jalouse ; mais vers la fin de l'époque hellénistique, sous l'influence des idées grecques, elles reprirent leur indépendance ; et, à la fin, quand les mégabyzes auront disparu, une Grande prêtresse restera en charge, gérante d'un « Collège » féminin comparable à celui des Vestales (10).

C'est par des vierges surtout, nous l'avons déjà dit, qu'Artémis était honorée. L'entrée de son temple était interdite sous peine de mort aux femmes mariées (11).

Les Grands prêtres, appelés (12) Mégabyzes (13), devaient être émasculés (14), et cela rappelle l'éviration des Galles (15) de Cybèle. Les *essénès* (16) étaient des « prêtres » de l'*artémision*. Organisés en collèges, ils eurent des fonctions diverses. Leur « prêtrise » ne durait qu'un an, durant lequel ils devaient observer la continence (17). Ils s'occupaient particulièrement des banquets qui accompagnaient cer-

(1) Picard, 297 avec notes ; 377 et s.
(2) Wilam.-Moel., i, 179 et s.
(3) *Potnia thérôn*, dans l'Iliade. Cf. Picard, 58-63 ; 378-379 ; Wilam.-Moel., i, 179.
(4) Jamais des animaux domestiques. Wilam.-Moel., i, 179.
(5) Picard, 37.
(6) Cf. Strabon, IV, i, 4. L'*artémision*, (Pl. 74).
(7) XIV, i, 23.
(8) Picard, 186 ; cf. 182 et s. ; 193 ; 233.
(9) *L. c.*, 54 et 55, n° 2.
(10) Picard, 223.
(11) Gressmann, *Or. Relig.*, 88-89.
(12) Mais pas dès l'origine, sans doute. Picard, 166 et s.
(13) Mot d'origine perse.
(14) Strabon, XIV, i, 23 : ἱερέας δ' εὐνούχους. Ici, comme en d'autres points, se manifeste l'influence orientale. « La Grèce eut rejeté comme inapte à la prêtrise » un eunuque. *L. c.*, 221-228 *passim*, surtout 223. Une inscription grecque d'un sanctuaire d'Hécate, à Lagina, récemment découverte (*Bul. corresp. hell.*, 1920, p. 84, n. 16) dit : οἱ σεμνότατοι τῆς θεᾶς εὐνουχοι.
(15) Picard, 226-227, n° 6.
(16) Y a-t-il une relation entre les *Essénès* et les *Esséniens* juifs ? Ce n'est pas absolument impossible. Voir *l. c.*, 236-237.
(17) *L. c.*, 193-194. Prêtre d'Ephèse, (Pl. 74).

tains sacrifices, principalement aux grandes fêtes de la déesse ; mais ils avaient aussi des fonctions administratives (1).

Aux processions, on voyait des *porteurs* chargés d'images saintes ou d'ornements de la déesse, de sel, etc. (2).

On commence à signaler des *hiéroï*, à Ephèse, dès le début du IVe siècle avant Jésus-Christ. « Leurs fonctions consistaient surtout à entretenir les statues sacrées, à vérifier les poids des offrandes », etc. (3) A l'origine, les *hiéroï* des deux sexes étaient peut-être des esclaves de particuliers affranchis par une dédicace à Artémis selon le mode commun ; mais, plus tard, à partir au moins de 86-85 avant Jésus-Christ, c'étaient des hommes libres (4).

A l'époque impériale, la Confrérie devenue συνέδριον (5) subit des changements qui la rapprochèrent des *sodalitates* (6) de la *Magna Mater*.

Artémis donnait à ses fidèles des ordres ou des instructions, soit individuellement en songes (7), soit par le moyen de merveilles collectives qui étaient ordinairement des maladies contagieuses (8) ou des morts subites (9).

Il y avait probablement, exerçant leur art d'une manière indépendante, *en dehors de tout service de consultation organisée* (10), *des devins libres* (11), dont les *mages* furent les principaux à partir de l'époque perse. Leur rôle était officieux seulement, mais leur influence fut réelle. Ils furent des propagandistes de la religion et du culte iraniens de Mithra et Anahita et de leurs rites de purification (12). Les enchanteurs avec leurs formules barbares, les dévots d'Hécate,

(1) *L. c.*, 193 et 195.

(2) *L. c.*, chap. IV. Le plus clair récit des processions est celui de XÉNOPHON d'Ephèse (I, 2 et s.), au IIe s. après J.-C.

(3) PICARD, 132-133.

(4) *L. c.*, 133 avec n° 6 et 134-135.

(5) Référ. PICARD, 280, n° 3.

(6) Dès IIIe-IIe s. av. J.-C. — Ces confréries religieuses faisaient en commun certains exercices de piété et se réunissaient surtout pour des banquets sacrés qui étaient célébrés avec un luxe inouï, si bien qu'en 161, le Sénat romain dut protester (Voir PICARD, 277-281). Analogie lointaine avec ce que S. Paul écrit aux Corinthiens. 1, *Cor.*, XI. 21-22.

(7) STRABON, IV, I, 4, rapportant un fait du VIe s. av. J.-C.

(8) Au IVe s. av. J.-C. PICARD, 379, n. 7 : inscription de l'*artémision*.

(9) Dès l'époque homérique. *L. c.*, n. 8.

(10) *L. c.*, 128.

(11) On ne peut admettre (avec GRESSMANN, 89, si telle est bien sa pensée) que l'*artémision* fût une *Orakelstätte*, avant l'époque perse. Voir ce qu'avait déjà écrit PICARD; 128. C'est à Claros, au temple d'Apollon, que la déesse adressait ceux qui sollicitaient un oracle.

(12) PICARD, 130.

compagne d'Artémis, les sorciers avec leurs *ephesia grammata* (1), tout ce monde se réclamait de la grande déesse.

C'étaient principalement (2) des sacrifices non sanglants qu'on lui offrait : aliments, boisson, fumigations aromatiques, libations.

Le Collège des Kourètes organisait des sacrifices mystiques et des *symposia* (3), dans l'*hestiarion*, à la fois salle de banquet de communion et lieu de réunion (4).

Primitivement, dans un *téménos* à l'air libre, on rendait un culte à un arbre, orme ou chêne, dans les branches duquel était attaché un *xoanon* (5). Au cours des âges et jusqu'à l'époque hellénistique, trois temples se succédèrent sur l'enceinte sacrée primitive (6). Vers le milieu du IV[e] siècle avant Jésus-Christ, l'on en commença un nouveau, œuvre du κοινόν ionien, semble-t-il (7) ; et ce serait la façade de cet *artémision* (8) que représenteraient les monnaies du II[e] siècle après Jésus-Christ. Praxitèle contribua à l'ornementation du grand autel et Scopas à celle des colonnes et des piédestaux (9).

Du temps de Strabon, une panégyrie était célébrée chaque année (10). En quoi consistait-elle ?

L'après-midi (11), les pèlerins quittaient la ville et sur la montagne sacrée, au-dessus d'Ortygie, on célébrait un premier banquet — banquet de vigile — suivi d'une procession, *oreibasia*, nocturne aux flambeaux.

Au petit jour, par un printemps favorable, on avait sous les yeux tout le paysage de la légende d'Artémis : la hauteur de l'Hermaïon, où Hermès à la sandale ailée avait arrêté son vol pour annoncer au monde la naissance de la déesse ; à l'Ouest, l'antique Ortygie et son bois sacré, le Cynchrios où Léto s'était purifiée après ses couches ; tout à côté, l'antre de l'enfantement et l'olivier auprès duquel la déesse-mère s'était reposée après sa délivrance.

(1) *L. c.*, 131.

(2) *L. c.*, 299. Pas exclusivement, *l. c.*, 355. GRESSMANN a soutenu le contraire, *Or. Rel.* 90 : *der Göttin wurden keine blutigen opfer gebracht.*

(3) STRABON, XIV, I, 20 et 23. Voir plus loin.

(4) Il en existait auprès des temples d'autres villes grecques, par ex. à Delphes, à Délos, à Trézène. PICARD, 54, n. 3.

(5) *Id.*, *ibid.*, 13 et 17. Un *xoanon* existait encore, à l'époque de STRABON (XIV, I, 20).

(6) HÉRODOTE, qui écrivait durant la 2[e] moitié du V[e] s., parle des colonnes de l'*artémision* achevé de son temps (HÉR., I, 81).

(7) PICARD, *l. c.*, 37.

(8) Il était d'un luxe « tout oriental ». *L. c.*, 51-52.

(9) L. c., p. 39.

(10) STRABON, XIV, I, 20 (μυστικαὶ θυσίαι).

(11) PICARD, 294 et suiv.

Alors, les Kourètes exécutaient des danses (1) et faisaient entendre les appels de trompettes et les sons frénétiques des tympanums de bronze (2), répercutés par les multiples plans de la Mésogide, au Sud-Est d'Ephèse. Ce jour-là avaient lieu des *symposia*, puis la κατάκλισις rituelle, le *repas sacré* (3).

Les *symposia* débutaient, même dans la vie ordinaire d'ailleurs, par des libations aux dieux. Le *repas sacré* (4) créait des liens de communion avec le dieu (5).

Telle était la partie la plus sacrée de la fête, le *drame*.

Les textes nous font connaître une autre fête, celle d'Artémis-Daïtis, dont la légende et les rites paraissent attester un syncrétisme difficile à analyser, mais de caractère créto-phénicien (6). Cette fête comportait plusieurs actes :

A l'origine, une « fille de roi », Klyméné, accompagnée de jeunes gens et de jeunes filles, avait apporté, à l'endroit appelé plus tard Daïtis, une statue de la déesse, *agalma*. Après des jeux et des divertissements dans la prairie, la princesse dit qu'il fallait régaler la déesse, τὴν θεόν. Les jeunes filles firent pour la statue un lit avec de l'ache et d'autres herbes. Les jeunes gens prirent du sel dans les salines voisines et l'offrirent à la déesse en guise de repas, δαιτός.

L'année suivante, la fête n'ayant pas été célébrée, la colère divine s'appesantit sur la contrée sous forme d'une maladie contagieuse : jeunes filles et jeunes gens périssaient (7). Un oracle fut alors rendu, grâce auquel les Ephésiens apaisèrent la déesse. Et l'on célébra pour elle un festin semblable à celui des premiers jeunes gens et jeunes filles. Et la maladie cessa. L'endroit et la déesse furent appelés Daïtis, du mot *banquet*, ἀπὸ τῆς δαιτός (8). A partir de ce jour, la fête fut célébrée annuellement.

(1) *Danses des armes*, qu'on retrouve ailleurs en l'honneur d'autres dieux. *L. c.*, 298 avec la n. 6.

(2) On rappelait ainsi les moyens par lesquels leurs ancêtres avaient étourdi et dépisté l'irascible Héra et chassé les *daimonès* au moment de la naissance d'Artémis ; toutefois, on évitait, à la fois, le vertige des Galles et les pratiques sanglantes des *fanatici* de *Mâ*-Bellone. *L. c.*, 392 et s. ; 298.

(3) Il n'est pas sûr que les banquets réguliers d'Ephèse, organisés par les ἐσσῆνες fussent des repas de communion. *L. c.*, 302.

(4) Le repas sacré tenait une grande place dans les cultes antiques ; nous l'avons constaté aux diverses époques étudiées.

(5) Voir Picard, 295-296 ; 300-302.

(6) Cf. Picard, 349.

(7) Une peste d'Ephèse, à l'époque d'Apollonius de Tyane, au commencement du IIIe s. av. J.-C., sera attribuée à un « démon asiatique ». *L. c.*, 381, n. 4.

(8) *Etymolog. Magn.*, s. v. *daïtis*.

On a de bonnes raisons de penser que la solennité existait au moins au IVe siècle avant Jésus-Christ. A cette époque, c'étaient des jeunes filles libres qui conduisaient la *deïpnophoria* (1). Le but des rites était d'honorer une Artémis marine. (Il convient de noter que le premier temple de la déesse était mouillé par les vagues, car, à cette époque, les alluvions du Caystre n'avaient pas encore comblé le port sacré.)

Si l'on portait à la mer l'*agalma* d'Artémis, ce devait être pour la *lavatio*, la purification du bain que « les déesses crétoises, puis phénico-syriennes, tenaient pour agréable (2), et qui, avec toute la scène du rivage, avait peut-être un caractère licencieux (3).

Théos patrôos

On appelait volontiers le dieu *dieu des pères, dieu ancestral*, πατρῷος (4). En quel sens faut-il l'entendre (5) ? Les textes ne permettent pas, actuellement, de faire à cette question une réponse qui s'impose. L'expression est bien grecque (6), puisque, à Athènes, on l'appliqua à Apollon, à Dionysos et à Zeus (7) ; toutefois, c'est en Orient principalement (8), en Syrie et surtout à Palmyre (9), qu'on la rencontre, qualifiant le plus souvent la déesse Artémis (10).

Chez les Grecs, le mot signifiait ancestral au sens physique, c'est-

(1) Ménandre, *Kitharistès*, v. 92-95.

(2) Picard, 318.

(3) *L. c.*, 321. Pour l'origine « historique » de la fête, voir *Id.*, *ibid.*, 322-323.

(4) On sait que pour Israël, Yahweh était le « Dieu des pères ».

(5) On a soutenu, depuis longtemps, que l'expression dérive de la croyance primitive à une paternité physique. Rappelons que, dans les textes les plus antiques, *père* est un des mots par lesquels on exprime l'idée de *créateur*, mais soulignons expressément que, pour désigner l'acte par lequel les hommes proviennent de Dieu, on emploie surtout les verbes *bâtir*, *engendrer* — qu'on traduit couramment, sans distinction d'époque, par *créer*, ce qui n'est pas rigoureusement exact. Il est arbitraire de supposer qu'aux plus hautes époques historiques, on eut l'idée de *création*.

(6) On a prouvé qu'elle fut employée par Eschyle, Sophocle, Platon, et par les inscriptions (Voir Farnell, *Cults of the Greek States*) au sujet d'Apollon, Dionysos, Zeus ; ou bien Roscher, *Lexikon*, au mot *Patrioi theoi*.

(7) Farnell, *l. c.*, IV, 54, 52-161 ; V, 82, I, 52.

(8) Les textes paléo-assyriens de la Cappadoce prouvent qu'à l'époque contemporaine de Ḫammurapi, cette *idée* existait. Pour insister sur la sincérité d'une affirmation ou d'une promesse, on prenait à témoin, entre autres dieux, le dieu des congénères, c'est-à-dire *des pères*, des ancêtres. On trouvera des textes dans J. Lewy, *Rev. d'H. des Rel.*, CX (1934), 51-53.

(9) CIS 4456, Add., 4269 *c*, 5952, 4609 ; Prentice, *Greek and Latin Inscr.*, nos 100-107, 241, 380, 416, 427.

(10) Inscr. de Mushennef, dans Prentice, no 380 (Mc Cown, *The Goddess of Gerasa*, dans *Annual Am. Or. Research*, XIII, 146, n. 67).

à-dire que les chefs des principales familles, sinon le peuple lui-même, considéraient leurs ancêtres comme issus de tel ou tel dieu du Panthéon.

Dans l'histoire biblique des Patriarches, on parle du *Dieu de mon père*, *Dieu de ton père*, *Dieu d'Abraham*, *d'Isaac et de Jacob* (1) ; et, à l'époque grecque, Israël employa quelquefois, lui aussi — mais rarement — le mot πατρῷος (2). Dans ces textes, *Dieu des pères* doit s'entendre, semble-t-il (3), au sens de *Dieu héréditaire de la famille* ou *de la tribu* (4). Les textes paléo-assyriens contemporains de l'époque de Ḫammurapi prouvent que, devenus sédentaires en Assyrie, les Amorrites vénéraient, en plus d'Aššur dieu suprême du pays, le dieu spécial héréditaire de la tribu d'où ils étaient issus (5). Les inscriptions de Syrie, celles surtout du Hauran et de la Ledjah (6) paraissent autoriser notre interprétation ; quant à celles de Palmyre, d'après lesquelles le dieu d'une personne, par exemple « le dieu d'Amr » ou « le dieu d'Aum », fut honoré par un groupe de personnes, ce sont des inscriptions de Bédouins passant de la vie nomade à la vie semi-sédentaire — étape qui correspondait à celle des Patriarches hébreux. Mais rien de tout cela n'exclut l'idée que le dieu fût considéré

(1) Le dieu d'Abraham et de Jacob était 'El-Šadday, *Gen.*, XLIX, 25 :

du Dieu de ton père — qu'il t'aide !
et '*El-Šadday* — qu'il te bénisse.

Les LXX ont traduit (dans *Gen.*, XVII, 1 ; XLIII, 14 et XLVIII, 4) uniformément par *o théos sou. o théos mou.* Or, on lit *Ex.*, VI, 2-3 [P] : Je suis Yahweh

je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob
par le moyen d'*El-Šadday* ;
mais sous mon nom de Yahweh
je n'ai point été connu d'eux.

Et, ici encore, les LXX ont écrit, *au lieu de 'El-Šadday*, θεὸς ὢν αὐτῶν.

(2) *Isa.* (LXX), VIII, 21 ; IV, *Mac.*, XII, 18 ; JOSÈPHE, *Antiq.*, IX 256 (= 12, 3).

(3) Thèse récente de ALT., *Der Gott der Väter* (1929) : Les Patriarches hébreux auraient été, chacun, un fondateur de culte, qui, en arrivant en Canaan, aurait répandu le nom d'une divinité qui lui aurait apparu. Quelque génération postérieure, considérant les génies « cananéens » '*El-Šadday*, '*El-'elyôn*, '*El-'olâm*, comme identiques aux dieux des pères, les aurait tous fondus en un seul être identifié dans la suite avec Yahweh. Plus tard, les descendants de ces Patriarches auraient synthétisé ces déités dans la formule connue : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Cette identification était d'autant plus facile que nombre de déités, en Palestine-Syrie, n'avaient pas de nom propre ; ainsi 'El, « dieu », à Ras Šamra et dans la Genèse, est un nom commun (ALT., *l. c.*, 7-9 et suiv.). Ajoutons que ALT, oppose la '*El-Religion* et la *Ba'al-Religion* cananéenne. Or, actuellement, on sait qu'au XIVe siècle, à Ras Šamra — et peut-être dans tout Canaan, puisqu'on a trouvé à Beth-Šemeš (Voir *Palestine Exploration Fund*, LXVI (1934), 94-96), un texte analogue à ceux de Ras Šamra) —, on rendait un culte à 'El-dieu-soleil et à Ba'al dieu de l'orage. Voir le paragraphe sur Canaan,

(4) Cf. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 148-149 et s. [p. 275 et s.]

(5) Voir J.-LEWY, *l. c.*, 51-53.

(6) Inscr. grecq., citées avec toutes références utiles dans ALT., *l. c.*, p. 80-83.

comme le père du premier adorateur ; d'autant plus que la traduction grecque des inscriptions bilingues de Palmyre ne rend pas toujours le sens du sémitique. Par exemple, là où le sémitique dit : « A Malakbêl, à Gad et à 'Atar'ateh *dieux bons* », le grec traduit : « ... *dieux des ancêtres* (1) ».

Mithra (2)

C'est dans le traité entre Subbiluliuma, roi des Ḫittites, et Mattiwaza, roi du Mitani, au XIVe siècle, que le nom de Mithra parut pour la première fois ; il était suivi de Varuna, Indra et Nasatya. Ce dieu est donc indo-aryen, et il occupe une place prépondérante chez les princes indo-aryens de l'Asie-Mineure.

Zoroastre fusionna-t-il Mithra et Varuna dans Ahura-Mazda, ou bien faut-il le découvrir dans Vohu-Mano ? Quoi qu'il en soit, le réformateur ne le nomme pas. Il ne figure pas non plus dans les inscriptions de Darius et de Xerxès ; dans celles d'Artaxerxès II, vers 400, il se trouve régulièrement après Ahura-Mazda et Anahita. Un Yasht (3) postérieur à Zarathustra est un hymne à Mithra. Ahura-Mazda dit : « Quand je créai Mithra, je le créai assez grand pour qu'il méritât, comme moi, sacrifices et adoration. » Ailleurs, on le célèbre comme le premier ange du ciel. La maison de Mithra est aussi vaste que la terre ; à chaque fenêtre, des vigies observent ses adversaires.

Mithra est le précurseur du soleil. De même que le Dieu Soleil babylonien (4), il est considéré comme guerrier et comme juge. Lorsque Ahriman s'élance, Mithra attelle prestement son char et le bat. Monté sur ce char, il poursuit aussi les démons. Il pèse avec exactitude les bonnes et les mauvaises actions. Les pauvres recourent à lui si on leur dénie leur droit. Vers lui courent les vaches égarées pour qu'il les ramène à leur étable. Mithra est aussi le juge des morts. Il conduit les âmes au ciel, écartant d'elles les démons, comme il le fait chaque jour pendant la vie. C'est par cette double fonction,

(1) COOKE, n° 112, 4-5. On peut d'ailleurs tenir pour assuré que la traduction grecque est peu rigoureuse. Le traducteur considère πατρῷος comme synonyme de ἐπήκοος qui peut rendre *ṭby* « bon ».

(2) Voir GRESSMANN, 139-152 ; et, ci-dessus. Au IVe siècle, Artaxerxès III Ochus, bâtit, à Damas, un temple à la déesse Anahita (SCHENABEL, *Berossos*, 275 ; CLEM. ALEX., *Protrep.*, IV, 65, 3.

(3) *Yasht*, 10.

(4) Šamaš guerrier, voir des référ., dans FURLANI, *Relig. bab.-assir.*, t. I, 165 ; peut-être guerrier dès l'époque sumérienne, voir notre *Relig. sumér.*, 59 (« filet de Babbar ») et 60. Quant à Šamaš dieu de justice, les textes sont nombreux à partir de l'époque néo-sumérienne.

morale et eschatologique, que Mithra exerça une si grande action sur les cœurs.

Le culte de Mithra se répandit sous l'influence des dynasties et du style des documents internationaux de la Cour, et, en second lieu, par l'intermédiaire de l'armée et des mystères. Mithra était invoqué par les rois de Perse comme dieu guerrier (1), ou bien comme dieu des serments et des pactes, des contrats (il figurait déjà comme tel, nous l'avons vu, au XIVe siècle) ; ainsi, Darius dit : « Je te jure par la grande lumière de Mithra (2) ».

Le 16 de chaque mois et le 7e mois de l'année étaient consacrés au dieu. Le jour de sa fête (3), le roi offrait le *haoma* et dirigeait la danse sacrée (4).

Dans le style de Cour, le roi s'identifiait à Mithra (5).

Antiochus Ier, roi de Commagène, 69*-34* avant Jésus-Christ, érigea au sommet du Nemrud-Dagh, des statues divines qui le représentaient comme fidèle du panthéon iranien d'Ahura-Mazda, de Mithra, de Verethragna et de Commagène le « *genius* » local. Or Mithra a une couronne de rayons autour de la tête et tient, dans sa main gauche, la petite botte de tiges sacrées.

On peut dire que la Babylonie fut la première étape proprement dite (6) de Mithra sur le chemin de l'Occident : ce fut Cyrus qui l'y amena avec Ahura-Mazda et Anahita. Les *mages* pénétrèrent à Babylone et prirent le pas sur les *chaldéens* (7), mais l'astrologie exerça sur eux une profonde influence.

La deuxième étape fut l'Asie-Mineure. Dans le Pont, Mithra se confondit avec le dieu Lune, *Men* ; en Lydie, avec Sabazios ; en Phrygie, avec Attis. A l'époque grecque, il subit l'influence des mystères orphiques et de la philosophie stoïcienne.

Les nombreuses représentations de Mithra ne sont que de mauvaises imitations d'un original créé par un artiste de Pergame qui

(1) C. Rufus, *Hist. Alex.*, IV, 13, 12 : *Solem et Mithram sacrumque et aeternum invocans ignem ut illis dignam vetere gloria majorumque monumentis fortitudinem inspirent.* Fait analogue dans *Yasht*, 19.

(2) Plutarq., *Vita Alexandri*, 30.

(3) A partir d'une époque qu'on ne saurait préciser, cette fête fut fixée au 25 décembre.

(4) Athénée, X, 45, p. 434 *d*.

(5) Gressmann, 142 (textes du *Roman d'Alexandre*) ; 144-145. Voir Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.*

(6) Un texte, copié au VIIe siècle pour la Bibliothèque d'Aśurbanipal, mentionne un dieu ᵈPA$^{mi-it-ra}$-*šu-du*$_7$, qui peut se transcrire ᵈ*Mitra-šuklulu* et se traduire : ᵈ*Mitra parfait* (ou *sans défauts*), qui est identifié avec le dieu Soleil (CT, XXV, 25, 10).

(7) C. Rufus, v. 1, 22.

utilisa comme modèle la *Nikè* tuant un taureau ; mais il donna à l'image la tête d'Alexandre au lieu de la figure féminine.

On peut dire, en résumé, que partout où pénétrèrent les soldats de l'armée perse, Mithra, qui était un dieu guerrier, pénétra avec eux, bien que les explorateurs et excavateurs ne l'aient pas encore rencontré partout.

C'est surtout à l'époque romaine que son culte est le mieux connu. Le dieu est identifié alors avec le Soleil ; on l'appelle *Sol invictus*. Son temple appartient au groupe des sanctuaires infernaux. Un escalier mène du parvis à la *cella*. Dans une niche, ménagée dans le mur du fond, on voit l'image de Mithra tuant le taureau. Adossés aux murs, des bancs de pierre sont destinés aux adorateurs. Au milieu de la *cella*, devant l'image, deux autels sont dressés. On appelle ces sanctuaires *Spelaia* ; à l'origine, c'étaient effectivement des cavernes, comme l'indique ce mot grec ; mais, plus tard, ce furent des grottes artificielles qui généralement ne pouvaient recevoir qu'un petit nombre de personnes.

Les *mystères* de Mithra seraient nés en Asie-Mineure (1).

Rois divinisés

Les Lagides se firent une place dans le panthéon. Autrefois, en Grèce, les individus étaient sacrifiés aux intérêts collectifs des cités ; maintenant, les citoyens s'étaient émancipés. Les guerres constantes avaient mis en valeur les individualités. « L'intelligence du prince, son esprit politique, ses qualités militaires, le faste de sa cour, le mettaient dans un rang à part (2). » Alexandre fut le premier qui, à l'époque étudiée ici, reçut l'*apo-theôsis*. Il avait pu entendre dire, en Orient, que, aux temps antiques, des chefs de cités célèbres avaient été divinisés ; en Egypte, il avait sûrement appris que les pharaons étaient des dieux, qu'un sang divin coulait dans leurs veines, conservé pur, depuis les origines, par le mariage de chaque souverain avec une de ses sœurs. La divinisation facilitait l'hommage de ces Orientaux.

Alexandre eut son prêtre, et aussi Ptolémée Soter, Ptolémée II et Bérénice (3). Celle-ci fut assimilée à Tafné, fille du Soleil.

L'art exprimait volontiers l'apothéôsis par des *cornes*, parce que

(1) Franz Cumont (dans *Syria*, XIV (1933), 384). admet qu'il en fut ainsi « selon toute probabilité ».
(2) Lagrange, *Judaïsme*, 535.
(3) CIG 4458, citée dans Lebreton, *Origines*, 11, note 2.

les cornes étaient un symbole de force (1) ; sur un vase de Mycènes, elles ornent le casque des guerriers (2) ; elles étaient aussi le symbole de la divinité ou quasi-divinité — non seulement dans la haute antiquité, en pays suméro-akkadien (3), mais même à l'époque étudiée ici : dieux, génies et grands rois ont des cornes, sur les monnaies par exemple ; ainsi Alexandre le Grand est représenté avec la coiffure d'Héraclès, mais ornée de cornes ; en Macédoine, vers la fin du IVe siècle avant notre ère, Démétrius Poliorcète a des cornes (4), bien qu'il soit représenté sous la forme de Pallas Athéné.

(1) Dans la Bible, le mot est souvent employé au sens figuré de *force, puissance*.
(2) *Cambridge Anc. History*, Vol. Plat., 1, 180*b*.
(3) De même Hathor, en Egypte.
(4) *Americ. Journ. of Phil.*, XLIX, 218.

CHAPITRE VIII

L'ORIENT SOUS LA SUZERAINETÉ HELLÉNIQUE DU IVe au Ier SIÈCLE

Syrie et Arabie

La Syrie, morcelée orographiquement par la nature, ethniquement et politiquement par les vicissitudes de la vie et de l'histoire, fut longtemps rebelle à l'hellénisation ; toutefois, les influences entre Grecs et indigènes furent nombreuses. Il en résulta une civilisation composite, exubérante et sensuelle. Le pays avait reçu de l'Assyro-Babylonie quelques-unes de ses divinités, par exemple Šamaš, le dieu Soleil, Nin-é-gal, Išḫara, même Nergal (1) et avait connu, sans doute, l'usage scolaire de grouper les dieux de son panthéon en triades (2) par l'adjonction au couple primitif d'un dieu fils, et, particulièrement, ses spéculations théologiques à base d'astrologie qui aboutirent à la transformation des dieux indigènes. On attribue au Soleil une place prééminente dans la hiérarchie divine ; mais quand le dieu suprême personnifié sera localisé au-dessus de tous les astres, au plus haut des cieux, et qu'on l'appellera le Très-Haut, ὕψιστος, le soleil ne sera plus que son image sensible et son intermédiaire auprès des hommes. Le Seigneur du ciel sera aussi le Seigneur de l'éternité.

Et l'au-delà deviendra un paradis astral.

De la Perse était venu un dieu *Šadrapa*, c'est-à-dire Σατράπης (3).

Quant aux influences grecques, les mystères orientalisés de Dionysos, seuls, exercèrent une action réelle sur la vie religieuse ; par contre, à partir de l'époque impériale, les dieux « syriens » con-

(1) Une inscription phénicienne du Pirée, du IIIe s. av. J.-C. (Cooke, n° 35) nomme un « prêtre du dieu Nergal ». — Notons que le mot dieu est au pluriel d'intensité, *'lm*. Voir p. 510.

(2) Au IIe siècle, Antiochus Epiphane paraît préoccupé d'unifier les innombrables *ba'als* syriens et de les identifier à Zeus Ouranios. Cf. H. Seyrig, *in Syria*, X (1929), 341.

(3) Voir plus loin, p. 543.

quirent le monde gréco-méditerranéen ; citons Hadad, Aštart et Anat, Tammuz ; à Héliopolis, Hadad devint Zeus Ouranios (1), et Šamaš Hermès ; Aštart sera Aphrodite Ourania, Tammuz fut Adonis (2).

1. Panthéon

En Syrie

Adonis

Adonis paraît être le mot *adon* (3) : « seigneur » hellénisé. On admet communément qu'il désigne Tamuz, qui aurait passé de Mésopotamie en Phénicie.

En Mésopotamie, Dumuzi=Tamuz était l'épi mûri au soleil qui, lorsque la faucille l'avait coupé était pleuré par les femmes. Jouant le rôle d'Ištar, l'amante du dieu, elles chantaient des complaintes sur la mort du bien-aimé (4).

Du Liban et de Byblos, le culte d'Adonis aurait passé à Chypre, où les Grecs l'auraient connu pour la première fois — et c'est pourquoi ils regardèrent cette île comme le lieu de naissance du dieu.

De Chypre, le culte se répandit à Rhodes, en Laconie, à Samos et dans toutes les contrées helléniques. Il fut introduit à Athènes vers le temps de la guerre du Péloponèse, 431-404, et y devint bientôt populaire. Ce fut alors, au début du v[e] siècle avant Jésus-Christ, que, le premier (5), le poète grec Panyasis consigna la tradition de-

(1) *L. c.*, 340-341.

(2) Gernet et Boulanger, 444.

(3) Dans les Inscriptions de Chypre, des III[e]-II[e] s. avant J.-C., le mot s'applique une fois à Ešmoun, dans le nom théophore d'Idalion (254 av. J.-C.) : Esmoun-*adon* (Cooke, n° 27, l. 4), et une fois à Melqart, dans l'Inscription de Narnaka (Cooke, n° 29, l. 9). — D'après le P. Ronzevalle (*Mélanges de l'Université... de Beyrouth*, XI (1926), 355 et s. ; XV (1930-1931), 190) Adonis serait, au contraire, un avatar de l'élément *Ad*, du nom *Ad-ad*, un des plus grands dieux du Liban, le substitut du *Ba'al Šamaym*, «le Seigneur des Cieux », celui dont le tonnerre et les éclairs glaçaient d'effroi les Egyptiens qui s'aventuraient dans la fameuse forêt. Le mythe se serait greffé sur sa nature première.

(4) Dans aucun texte relatif à ce dieu, il n'est clairement question de sa *résurrection*. Voici l'opinion prudente de Zimmern (*Der babylonische Gott Tamûz*, 28) d'après les citations de de Vaux *in* RB, XLII (1933), 51, n. 2 : « Neben der Klage um den verschwundenen Tamûz kommt aber — *so scheint es* — in den Tamuzliedern auch des Jubel um den wieder zur Erde zurückgekehrten Tamûz zum Ausdruck » ; p. 33 : « Dargelingt ihnen (Ištar und Geštinanna) — *so scheint es* — auch schliesslich, Tamûz — *so durfen wir wohl annehmen* — steigt wieder zur Oberwelt empor, kehrt wieder zum Leben zurück ». Et dans KAT[3], 397-399 (paragraphe relatif à Tamûz) il n'est pas fait allusion à la résurrection du Dieu.

(5) Sappho (vers 600 av. J.-C.) mentionne simplement les lamentations en l'honneur d'Adonis.

venue classique, sauf des variantes et quelques additions postérieures. Résumons son récit :

Un jour (1), Aphrodite en colère fit naître en Myrrha — ou Smyrna —, princesse d'Assyrie, un amour passioné pour Théias, son propre père. Celui-ci la rendit mère (2), sans s'être aperçu qu'elle était sa fille ; mais son crime involontaire lui fut révélé dans la suite. Myrrha s'enfuit et demanda aux dieux de la dérober à la vue de son père. Elle fut changée en l'arbre qui porte son nom. Dix mois, plus tard, l'arbre s'ouvrait pour donner le jour à Adonis. Aphrodite recueillit l'enfant, qui était d'une merveilleuse beauté, et l'enferma dans un coffre qu'elle confia à la déesse des Enfers, Persephoné. Celle-ci refusant de rendre l'enfant, Zeus fut pris pour juge. Le père des dieux décida que, chaque année, Adonis appartiendrait, quatre mois, à Aphrodite, quatre mois à Persephoné, et que, quatre mois, il serait maître de lui-même.

Or, Adonis accorda à Aphrodite, en plus des quatre mois qui revenaient à la déesse, le temps dont il avait la libre disposition.

Plus tard, la légende s'accrut d'autres données : telle la passion d'Aphrodite pour Adonis et ses supplications pour détourner le jeune homme de la chasse, prévoyant qu'il serait terrassé par un fauve, un sanglier. Ce sanglier aurait été, d'après une tradition, Arès ; d'après d'autres, le fauve aurait été envoyé par Calliopé ou par Apollon.

Les points essentiels qu'on trouve dans toutes les traditions grecques sont les trois suivants : la dispute des deux déesses, la mort soudaine d'Adonis, pleuré par Aphrodite, et son retour sur la terre, après les mois passés dans les demeures souterraines.

On vit, dans ce mythe, une personnification des forces productrices de la nature et une image des vicissitudes des saisons : en hiver, la végétation semble morte ; elle renaît au printemps, puis se flétrit et sèche.

Astarté

Au ve ou au ive siècle, à Byblos cette déesse est honorée et représentée sous une forme analogue à celle de Gézer, car, au-dessus de l'inscription de Yeḫaw-Milk, roi de la ville, elle est sculptée avec des cornes de vache encadrant un disque solaire. Le texte la désigne par les mots *ba'alat Gebal* : Dame de Byblos (3).

(1) Notons tout de suite que les diverses traditions ne sont pas toutes concordantes.

(2) Pendant les fêtes de Cerès, d'après les auteurs latins ; et le père aurait été Cinyras, prêtre-roi de Chypre. Références dans J.-G. Frazer, *Adonis*, 246, note 137.

(3) CIS i, 1 *passim*. Cooke, n° 3. — Citons cette brève dédicace qui atteste, à la fois,

Dans l'île de Chypre, à Kition, au ive siècle avant notre ère, elle a un temple (1) et des fidèles, dont deux sont nommément connus : 'Abd-'Aštar *(sic)* et 'Amat-'Aštart (2), portent son nom. On connaît également le nom de deux de ses fidèles de Narnaka, au iiie ou iie siècle avant notre ère : 'Abd-'Aštart et Ger-'Aštart (3).

A Carthage, au iiie ou iie siècle avant notre ère, une dédicace parle de « nouveaux sanctuaires (4) » à 'Aštart (et à Tanit (5). Des inscriptions de même époque mentionnent des noms théophores, tels : Ger-'Aštart (6) et 'Am-Astart (7).

A Cirta, on connaît Be-'Astart (8).

Dans les textes de Ras-Šamra, au xivexiiie siècle, nous avons rencontré l'expression *'start sm B'al*, qu'on a traduit par « Astarté des cieux de Ba'al (9) » ; ce qui amenait à penser qu'Astarté était « par quelque côté en relation avec l'élément humide », car, à Ras-Šamra, Ba'al désigne Hadad, le dieu de la pluie et des orages (10). Or, vers la fin du ive siècle, sur la tombe d'Ešmunazar, on lit la même expression (11), et aussi cette autre *'strt šmm 'adrm* (12) qu'on peut traduire : « Astarte des cieux magnifiques (13) »; et, d'autre part, il semble bien (14) que, dans la région du Hauran, au pays du Ṣafa, les inscriptions du iiie siècle après Jésus-Christ attestent que *Ba'al-smn* ou *Zeus keraunios* (15), Zeus tonnant, dieu de l'orage, eût remplacé *'Atr-sm*, « Astarté du ciel (16) ».

Sur un autel de Qaṣuba, près de Byblos, autel assez corrodé

la persistance du culte d'Astarté et le fait du syncrétisme religieux au iie siècle avant notre ère, sinon au iiie :

« *A Ba'al-yaton, fils de 'Abd-Hr, prêtre* (*k.h.n*) *de Mlk-'Aštart* ». Inscr. d'Umm-el-Awâmid. Clermont-Ganneau, *Recueil*, t. V, p. 151.

(1) בת עשתרת. Cooke, 20, 4.

(2) *L. c.*, 22 et 16, 3.

(3) *L. c.*, 29.

(4) מקדשם חדשם.

(5) Cooke, n° 45, 1.

(6) *L. c.*, n° 46, 2.

(7) *L. c.*, 50, 2.

(8) *L. c.*, 51, 2.

(9) Voir ci-dessus, p. 285, n. 5.

(10) D'après Pline (texte dans ERS[2], 128, n. 9), Vénus était la déesse de la rosée, indice de son pouvoir fécondant.

(11) L. 18, corriger *Milieu bibl.*, t. III, 440 (au lieu de *A. du nom de Ba'al*).

(12) L. 16 : Non pas « *A. en grande pompe* ». *Milieu bibl.*, *l. c.*

(13) Trad. Dussaud, dans R. *Hist.*, R., cv (1932), 277, n. 6.

(14) Tel est l'avis de Grimme, *Texte und Unters. saf. Rel.*, 135.

(15) Voir, un peu plus loin : *Ba'al-šamym*, p. 539.

(16) On lui donne quelquefois pour attribut *b r q*, « l'éclair ». Huber, n° 513/4, cité par Grimme, *l. c.*

par le temps, est représenté un buste drapé (1), voilé et coiffé d'un *calathos* : c'est la *Venus lugens.* Autour de la tête divine, une dentelure représentait sans doute les rayons. En tout cas, ce symbolisme est stellaire et céleste. C'est l'Astarté phénicienne que les textes locaux nomment θεὰ οὐρανεία qui s'identifie par ailleurs à l'Astarté palestinienne.

Sur les monnaies, la même déesse porte, non pas un *calathos*, mais l'emblème d'Isis, c'est-à-dire un globe entre deux cornes, surmonté d'un croissant renversé.

On connaît des monnaies d'Arca (2) représentant la même image de *Venus lugens* (3) (Pl. 75. Fig. 225).

Sur le monument de Qasuba, à droite de la déesse, une image, fort usée par le temps, et dont la tête a disparu, représente *Osiris* sous son aspect momiforme de *Ptah* tenant contre sa poitrine un long sceptre qui se prolonge jusque sur le socle. Or, dans l'imagerie égyptienne, Ptah-Osiris-Sokaris symbolise la forme inerte d'Osiris qui va se transformer en soleil levant. Ce monument représente donc ce moment des Adonies phéniciennes où la nature engourdie et privée de soleil attend la résurrection du dieu qui est censé l'incarner, Adonis.

Sur les monnaies d'Arca, on voit le même motif, mais doublé pour raison de symétrie architecturale ; ou bien, à droite de la déesse, une tige est surmontée du *ba* (4), forme symbolique de l' « âme » du mort (5).

Mlk

A la fin du VIIIe siècle, Sennachérib reçut le tribut de rois amorrites, entre autres celui de Uru-Milki, roi de Byblos (6).

Une inscription de cette ville de Byblos, du Ve ou du IVe siècle (7) nous fournit le nom Yḥw-*Mlk* : « Que-Milk-fasse-vivre », et celui de son fils, 'r-*Mlk* (8) « Feu-de-Milk ». Au Ier-IIe siècle de notre ère,

(1) Le vêtement serait le *šaq* de deuil.

(2) *Arca Caesarea*, ou *Caesarea ad Libanum.* D'après les lettres d'El-Amarna (KNUTZON, n°s 62, 72, 75, 100, 104, 140 : dans la Bible, *Gen.*, X, 17 : *,Arq*), *Irqata, Arqâ*, grec Ἀρκη, c'était le boulevard de Byblos.

(3) MACROBE l'a décrite (*Saturn.*, I, 25, 5) : *simulacrum hujus deae* (Veneris) *in monte Libano fingitur capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens, lacrimae visione conspicientium manare creduntur.*

(4) Voir le sens exact de ce mot *b'a*, p. 72, et s.

(5) Ce paragraphe est un résumé d'une partie de l'article du P. S. RONZEVALLE, *Venus lugens* et *Adonis byblius*, dans *Mélanges de l'Univ... de Beyrouth*, XV (1930-1931); 139-205.

(6) Cyl. TAYLOR. Col. II, 50 ; LUCKENBILL, *Anc. Rec.*, II, n° 239.

(7) COOKE, n° 3, l. 1.

(8) On lit *'Uri-Milk*, comme *'Ury-'El*, dans 1 *Chron.*, VI, 9.

Philon de Byblos (1) écrira que ce dieu était identifié avec Kronos.

Dans une autre inscription « *mlk* et *'adôn* paraissent être, au même titre, des épithètes de Ba'al-ḫammôn (2) ». Ailleurs (3), *Mlk*-Aštart paraît en apposition avec 'El-ḫammôn (4).

Ainsi *Milk*, *'Adôn*, *Ba'al-ḫammôn* (fig. 68) et *'El-ḫammôn* semblent n'être pas essentiellement différents, dans les inscriptions que nous avons citées.



Fig. 68.

Autel votif du VIe-IIIe siècle, découvert à Messine-Lilybée. Il est dédiée à *Ba'al Ḫammôn*, d'après l'inscription. — Premier plan : trois *massebôth* sur un socle. — Second plan : caducée punique ; signe de la vie, *anḫ*, dit « signe de Tanit » (5) ; autel et adorant.

De la Phénicie, le dieu Milk passa, très naturellement, à Chypre et dans les comptoirs et villes puniques : les inscriptions l'attestent.

Dans la Bible, on rencontre un dieu *Mlk* — que les *Punctatores* ont vocalisé *Molek*, suivant leur habitude de faire prononcer comme *bošeth*, « abomination », les noms des êtres qu'ils détestaient : *'Iš-bošeth* pour *'Iš-Ba'al*, *Yerub-bošeth* pour *Yerub-Ba'al*, *Aštoreth* pour *Aštart*. Les LXX vocaliseront *Molok*.

(1) *Fragm. Hist. Gr.*, III, 568.
(2) Remarque de Lagrange, ERS², 103.
(3) CIS n° 8 (*Umm-el-'Awâmîd*).
(4) On le trouve ainsi associé avec le nom de 'Aštart, à Ma'sûb (l. 3), 222 avant J.-C. Voir une autre inscr., dans Clermont-Ganneau, *Rec.*, V, 151, et dans une inscr. punique. CIS I, 250.
(5) Voir Ronzevalle, dans *Mél. Univ. Beyrouth*, XVI (1932) 33-50.

Quand la Bible parle de *Molek*, « il s'agit de sacrifices humains et de sacrifices par le feu (1). »

Au ve siècle avant notre ère, PAUSANIAS (2), parlant des sacrifices humains qu'on faisait à Zeus Meilichos, dit que le fleuve s'appelait *Ameilichos*, « dur », et qu'il fut *Meilichos*, « doux », quand ces sacrifices eurent cessé. Il y a là un jeu de mots, si l'on admet que *Meilichos* cache *Milk*=Molok. Ailleurs (3), on avait identifié ce dieu phénicien avec Kronos.

Kronos dériverait de *kraïnô*, « dominer, régner ». Ce serait une sorte de synonyme de *prince*, *roi*. Ce qui ramène encore à *Milk*, dont la racine a, à quelque nuance près, le même sens.

Au VIIIe siècle, ^d*Ma-lik* avait été identifié expressément avec ^dNergal (4). Kronos, comme ^dMlk=^dNergal, est un dieu des Enfers.

Au siècle d'Auguste, DIODORE (5) écrira : « Les Carthaginois avaient une statue de Kronos en airain, étendant ses mains, la paume en haut et penchées vers la terre, de sorte que l'enfant qu'on y mettait roulait et tombait dans un abîme rempli de feu. » Ce qui porte à croire que le bas de la statue se confondait avec une sorte de four.

Au fond, ce dieu ne se distinguait pas essentiellement de Melqart.

Melqart

En Phénicie, à Tyr, le dieu solaire portait le nom de Melqart — contraction de *Milk-qart* — « roi de la ville ». Sur les monnaies tyriennes, ses attributs sont l'arc et les flèches (6).

Dans la même ville, vers la fin de l'automne, on (7) allumait un grand feu en l'honneur du dieu, et, le 25 décembre, on célébrait sa résurrection : on était convaincu que par un effet de magie sympathique, le feu donnait au dieu vieilli un renouveau de vigueur et de vie (8).

Hélios, « succédané tardif d'Adonis », avait un temple à Qaṣuba,

(1) *Lev.*, XVIII, 21 ; XX, 2, 3, 4, 5 ; II, *Reg.*, XXIII, 10 ; *Jer.*, XXXII, 35 (avec ERS², 101);
(2) VII, XIX, 2.
(3) Schol. de PLATON, *De rep.*, 337 A.
(4) OCT, I, 31. Col. II, 8.
(5) XX, 14 (trad. LAGRANGE, *l. c.*, 104). — Sur le sujet, lire ERS², 99-109, et surtout ROSCHER, *Lexik. Mythol.* : Kronos (étude de M. MAYER).
(6) DUSSAUD, *Notes*, 146.
(7) Les textes ont été colligés par V. BÉRARD, *Origine des cultes arcadiens*, 255.
(8) DUSSAUD, *l. c.*, 146-147.

localité située à l'Est-Sud-Est de Byblos. On l'y appelait μέγας θεός (1).

Sous l'influence phénicienne, le culte du soleil se répandit dans l'île de *Chypre* : à Idalion (2), où à la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ un fidèle portait le nom de *Abd*-Melqart (3) ; à Narnaka, où le dieu avait un sanctuaire (4) au IIIe ou IIe siècle avant Jésus-Christ, et où le gouverneur du district, Yatan-Ba'al, offrait des victimes pour sa vie et pour la vie de sa progéniture (5) ; à Kition ; une inscription (6) du IVe ou du IIIe siècle, fournit le nom théophore de Ger-Melqart.

A Malte, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, deux stèles de La Valette seront vouées à « Melqart, ba'al de Tyr (7) ».

En Sardaigne, une inscription du IIIe ou du IIe siècle avant Jésus-Christ porte le nom théophore Bod-Melqart (8).

A Carthage, des inscriptions — par exemple une dédicace du IIIe ou du IIe siècle avant Jésus-Christ et une autre inscription (9) — nomment Abd-Melqart et Bod-Melqart.

A Alger, une inscription néo-punique d'Altiburus, אלתברש; nomme Abd-Melqart (10).

Dans la région du Hauran, au contraire, au pays de Ṣafa, le Soleil était honoré, au IIIe siècle de notre ère, sous son nom de שמם (11).

Sarapis. — Le dieu honoré dans toute l'Egypte comme seigneur des morts, Osiris, avait fusionné avec Apis de Memphis (12). Ptolémée *Sôter* trouva le culte syncrétiste d'Isir-Api (13) installé au bourg de Rakoti qui fut englobé plus tard à Alexandrie. Il résolut de le transformer de telle sorte qu'il pût être adopté par toute la population bigarrée de la capitale hellénistique. On reporta sur lui les attributs divins, non seulement d'Osiris et d'Apis, mais aussi ceux de R'è, de

(1) Voir *Mélanges Université... Beyrouth*, XV (1930-1931), 142, et RB, 1903, 408-409 (R. P. RONZEVALLE).

(2) COOKE, n° 23, 3 et 7.

(3) *L. c.*, l. 6.

(4) *L. c.*, n° 29, l. 3 : מקדש.

(5) *L. c.*, l. 9.

(6) *L. c.*, n° 17, 4.

(7) *L. c.*, n° 38.

(8) *L. c.*, n° 39, 2. Le sens de *bod* est discuté ; peut-être *membre, client*.

(9) *L. c.*, n° 48, ll. 3 et 4.

(10) *L. c.*, n° 55, 1.

(11) DUSSAUD-MACLER, *Inscr.*, n° 513 ; VOGÜÉ, n° 389.

(12) On supposa que l'« âme » d'Apis avait été reçue au ciel par Osiris ; aussi le premier passa-t-il pour le double du second.

(13) Osiris-Apis, comme disaient les Grecs ; d'où Sarapis ou Sérapis. Telle paraît être l'étymologie, probable, non démontrée. Cf. GRESSMANN, 35. Sur Sarapis, voir WILAM.-M., I, 87 et II, 340-342 ; WIEDEMANN, 191 ; GRESSMANN, 34-50.

Zeus, de Dionysos, d'Asclépios (1). Le dieu fut considéré comm un σωτήρ parce qu'il passait pour briser les liens de la Moïra. Un papyrus de Berlin, du Ier siècle avant notre ère, le montre libérateur des pauvres gens, de ceux que les philosophes dédaignent : [πενή]των ὁ Σάραπίς ἐστ σωτήρ. Dans ce texte, le dieu dit en songe à un malade que, désormais, il n'en sera pas de lui « comme le veut la Moïra » ; mais, ajoute-t-il, « j'irai contre ses décrets, car moi je la dépouille comme on change de vêtement (2). »

Grâce aux associations privées, le culte de Sarapis se répandit sur la côte de Phénicie (3), dans tout le bassin oriental de la Méditerranée jusqu'aux bords du Pont-Euxin (4). Plus tard (5), il s'étendra jusqu'en Gaule (6).

Ba'al šamym. — L'expression se rencontre *surtout* — et assez rarement d'ailleurs — dans les inscriptions de la dernière période des religions sémitiques (7). On peut admettre que, dans ces inscriptions, il s'agit du dieu Adad, le dieu foudre, grondant dans l'orage (8). Cet attribut, plus ou moins divinisé, suggéré par l'exemple ḫittite, dut peut-être son succès relatif (9) à l'influence du monothéisme juif qui appelait Yahweh « dieu du ciel (10) », puisque c'est surtout aux siècles hellénistiques que nous trouvons l'expression dans les milieux phénico-araméens ; mais on ne saurait oublier qu'à cette époque Ba'al-šamym était identifié avec Zeus (11). Là où l'auteur du second *Livre des*

(1) Eut-il, en Egypte, un temple en marbre dont la beauté aurait surpassé celle de tous les autres — à l'exception du Capitole de Rome ? GRESSMAN le croit, *l. c.*, 35. WILAMOW.-M. (t. II, 340) n'admet pas qu'il ait eu un temple en Egypte. Voir, *l. c.*, 342, n. 2.

(2) *Arch. für Rel. Wissensch.*, XVIII (1925), 257, cité par FESTUGIÈRE, 109.

(3) Sous les Ptolémées. Les monnaies et les papyrus de Zénon récemment découverts le prouvent. Voir E. R. BEVAN, *Ptolemaic Egypt*, 1929, p. 412 et s., et VINCENT *in* RB, 1920, 161-202. Voir aussi, *l. c.*, 1923, 429 et s. ; 1924, 566 et s. ; 1927, 145 et s., 475 et s. Quelques mots dans LAGRANGE, *Judaïsme*, 49.

(4) Le temple bâti, à Athènes, en son honneur (PAUSANIAS, I, VIII, 4) paraît remonter à Démétrius Sôter, d'après WILAM. MOEL., II, 341, n. 4.

(5) Ce n'est guère qu'au IIe siècle après J.-C., que les textes nous fournissent des détails sur les mystères des dieux égyptiens.

(6) GERNET et BOULANGER, 430-432.

(7) Aux IIIe-IIe s. av. J.-C., inscriptions puniques : CIS, 379 ; LIDZBARSKI, *Eph.*, I, 248 n. En Phénicie, à Umm-el-'Awamid, CIS, I, 7, de 132 av. J.-C. Chez les Nabatéens du Hauran, CIS, II, 163 : *B.samin*, LITTMANN, *Safâ Inscr.*, 58 ; 70.

(8) *Ramânu* : le tonitruant.

(9) Car les textes sont peu nombreux, nous l'avons dit, et aucun n'est d'origine « officielle » ; d'autre part, les Juifs étaient nombreux, à Palmyre par exemple : les noms propres le prouvent.

(10) *Esdr.*, I, 2 ; cf. *Ps*, CXXXVI, 26.

(11) A l'époque romaine, on verra en lui Jupiter. Dans les inscriptions safaïtiques, au IIIe s. ap. J.-C., on trouve plusieurs fois ce même nom écrit *B'l-smn* (WETZSTEIN, *Reisebericht*, n° 45, 46, 179 ; DUSSAUD-MACLER, *Voyage archéol.*, n° 664).

Machabées (1) dit *Zeus-Olympios*, le traducteur syriaque écrira *Ba'al-šamyn*. A l'époque hellénistique également, le texte grec d'une inscription palmyrénienne rend *Ba'al-šamyn* par Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ (2) : *au grand Zeus tonnant*. Mais il faut noter, d'une part, que chez les Sémites Ba'al-šamym n'occupa jamais la place suréminente de Zeus ou Jupiter (3) et, d'autre part, que l'auteur de l'inscription est un étranger d'Abila, dans la Décapole. De même, chez les Nabatéens, à l'époque romaine, Baal-šamyn ne remplaça jamais le dieu national Dušara, et, à Palmyre, il ne fit jamais partie des πατρῷοι θεοί (4) : *dieux « nationaux* (5) ».

En résumé, la tradition (6) identifia Ba'al-šamym (7) avec le Soleil. Il est évident qu'aux yeux de théologiens syncrétistes et connaissant leur « astronomie », le titre de « seigneur des cieux » convenait à plus juste titre au dieu Soleil qu'au dieu de l'orage.

Zeus Casios (8). — Il est représenté sur les monnaies de Séleucie de Piérie du Ier siècle avant Jésus-Christ comme une pierre pointue, à l'intérieur d'un *hiéron* dont le toit pyramidal est supporté par quatre colonnes et surmonté d'un aigle, l'oiseau de Zeus.

Le mont Casios (9), au-dessus d'Antioche, non loin de Piérie (10), était le lieu de son culte. Dans les environs, sur la côte, près de Lataqié, se trouvait Héraclée.

Zeus Casios était solidement établi, également, en Egypte, au mont Casios, à l'Est de Péluse, où le dieu avait un sanctuaire impor-

(1) II *Mach.*, VI, 2. D'après JOSÈPHE (*Contr. Ap.*, I, 17) le dieu du temple de Melqart de Tyr. Il s'agit du même dieu appelé βδέλυγμα ἐρημώσεως, littér. : un objet d'horreur (cause) de dévastation, *une idole* (cause) *de désolation*, dans I, *Mach.*, I, 57, placé par Antiochus Epiphane dans le temple de Jérusalem. Le mot βδέλυγμα traduit, dans *Daniel*, XI, 31, l'hébreu *šiqquṣ* souvent employé dans la Bible pour désigner les idoles. Dans le même passage de *Dan.*, le mot hébreu correspondant à *eremôseôs* est *mešomem*.

(2) CHABOT, *Choix inscr. Palmyr.* 74.

(3) M. SEYRIG fait la même remarque relativement à Héliopolis-Baalbeck où le Soleil, qui donna son nom à la ville, « passait pour être le plus important de la bourgade », sans être « nécessairement le plus grand dans la hiérarchie mythique ». *Syria*, X (1929), 340.

(4) COOKE, *North. Inscr.*, p. 45-46. — Pour *Palmyre*, voir plus loin, p. 544.

(5) Dans le Ṣafa, il remplaça *'tar-sm(y)* vers la fin du Ier s. ap. J.-C. GRIMME. *Texte Unters. ṣaf. Rel.*, 135.

(6) Une monnaie des Séleucides, de la fin du IIe s. av. J.-C., représente Zeus Ouranios avec le soleil en main ; mais il porte sur la tête le croissant lunaire. BABELON, *Les rois de Syrie*, p. CLIX et 178. PHILON de Byblos (*Fragm. Hist. Gr.*, III, 565 f) dit : ils croient que ce dieu, le Soleil, est l'unique Seigneur du ciel, et ils l'appellent *Baalsamin*.

(7) On trouve aussi, dans les textes, βεελσάμην, βαλσάμης, *Balsamus*, *Baalsamen*. F. CUMONT, dans la *Real Encyclop.*, de PAULY-WISSOWA, 2839-2840.

(8) COOK, *Relig. Palest.*, 157-159.

(9) Cf. DUSSAUD, *Topographie*, 421-424.

(10) *L. c.*, 434.

tant. Or, Péluse ou Awaris était située dans un district qui fut, des siècles durant, un centre où se rencontraient des éléments ethniques fort divers : Egyptiens, Egéens, Asianiques.

En Espagne, on a retiré du port du cap Palos, à l'Est de Carthagène, des ancres de plomb dont deux portaient gravés les noms de Zeus Casios et d'Aphrodite Σώζουσα (1).

Zeus Casios est peut-être un dieu des montagnes du type de Hadad. On pourrait l'identifier au *Ba'al-ṣpn* (2) de Ras-Šamra (3).



Fig. 69.

Zeus et *Europe*. — Sur le revers d'une médaille (4) de Sidon, du IIe siècle avant Jésus-Christ, on voit une Europe au voile montée sur un taureau (fig. 69). Or, Pseudo-Lucien (5) dit que Zeus transformé en taureau emporta Europe en Crète.

Cronos-El. — Des monnaies de Byblos, du IIe siècle avant Jésus-Christ, représentent Cronos debout avec trois paires d'ailes ; il a quatre yeux : quand deux sont fermés, deux peuvent veiller et voir. D'après Philon de Byblos (6), Cronos est El.

Dionysos. — Il avait un temple à Tyr (7). En Syrie, à l'époque hellénistique, on identifia Dionysos avec Adonis (8).

Atargatis, abrégé en *Derkéto*. — Ce nom est-il une « corruption » de *Attar>Ištar* et *Attis* : « *l'Ištar d'Attis* » ? L'assimiliation de *galis* avec *Attis* (9) est douteuse.

Une médaille du IIIe siècle après Jésus-Christ représente, au centre, un petit temple au-dessus duquel est perché un oiseau qui a bien les apparences d'une colombe. Dans la chapelle, on voit l'éten-

(1) Franz Cumont, dans *Syria*, VIII (1927), 330.
(2) Identification proposée par Albright, *Journ. Palest. or. Society*, XII (1932), 192.
(3) Voir ci-dessus, p. 277 n. 2.
(4) Voir aussi Cook, *Rel. Palest.*, Pl. XXXIII, n° 14.
(5) *Dea syria*, I.
(6) Cf. *Fragm.*, II, 69. — Au sujet de *El*, au XIVe-XIIIe s., à Ras-Šamra, voir p.
(7) Cf. Dussaud, dans RHR, CIV (1931), 404.
(8) Plutarque, *Quaest. convival.*, IV, 5, 3 ; de même Nonnos, *Dionys.*, IX, III et suiv. Et voir les remarques de M. R. Dussaud, *l. c.*, 402-404.
(9) Gressmann, 71 ; Février, *Rel. Palmyr.*, 127-134. — Voir p. 411.

dard des légions ; à gauche, le dieu Hadad coiffé du *kalathos*, le sceptre en main, assis sur deux veaux formant trône à très haut dossier ; à droite, Atargatis, assise, deux lions formant également trône à très haut dossier. Cette déesse paraît donc être, à cette époque, une déesse aux lions, comme Cybèle, et une déesse à la colombe (fig. 70). Peut-être, à l'origine n'était-elle ni ceci, ni cela, mais une déesse-poisson :



Fig. 70.

Lucien (1) rapporte qu'à Ascalon, Derkéto était représentée femme par le haut et poisson par le bas du corps, tandis qu'à Hiérapolis elle avait tout le corps d'une femme. Le poisson était sacré pour Atargatis : on n'en mangeait pas, et, à Ascalon, la colombe aussi était sacrée. Or, entre Ascalon et Hiérapolis de Syrie, il dut y avoir des relations commerciales et religieuses. La conception mi-femme mi-poisson fut probablement créée plus tard, parce qu'elle parut mettre mieux en relief la nature de la déesse. Tout cela est fort hypothétique.

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'on l'honore en lui offrant, non seulement des colombes, mais aussi des poissons sacrés nourris dans des étangs sacrés, et que des rapports existaient entre elle et les étangs et fleuves (2).

Parmi les faits (3) ou les caractères du culte d'Atargatis que rapportent des auteurs du IIe siècle de notre ère il s'en trouve qui doivent être postérieurs à l'époque que nous étudions ; nous n'avons donc pas à y insister (4).

(1) *De dea syria*, 14.

(2) Voir H. Seyrig, *Syria*, X (1929), 329.

(3) Il est difficile de savoir si le coq sacré, qui passa du culte du dieu Lune phrygien au culte d'Atargatis, était un fait accompli antérieurement à l'époque romaine. De même, depuis combien de temps pouvait-on voir, comme aux jours de Lucien (*De dea syria*, 41) que des bœufs, des chevaux, des ours, des lions, des aigles sacrés, erraient librement dans la cour du temple d'Hiérapolis, sans faire de mal à personne ?

(4) D'ailleurs, nous ne savons presque rien de cette déesse et de son culte, qui ne re-

On connaît des inscriptions du IIIe siècle avant Jésus-Christ en l'honneur de cette déesse, à Athènes, et de nombreuses dédicaces du IIe siècle avant Jésus-Christ, en Etolie, au Nord du golfe de Corinthe, des actes d'affranchissement étaient rédigés sous forme de ventes à Atargatis, sous le nom d'Aphrodite (1). Au IIe siècle avant notre ère, Aštaroth-Qarnaym avait un Atargateion (2).

Šadrapa', Σατράπης

Ce dieu mystérieux qu'on n'a pas réussi à identifier est nommé sur une stèle d'Amrit, du Ve siècle ou environ avant Jésus-Christ, dans la dédicace d'un autel punique qui lui était consacré, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, et dans une inscription grecque de l'an 8 avant Jésus-Christ (3). Il serait d'origine iranienne (4) ; mais il ne paraît pas qu'il s'agisse de la divinisation du satrape ou d'un satrape. On inclinerait volontiers (5) à le décomposer en ŠD-RP'=ŠD-*guérit.*

Il y a longtemps déjà (6) qu'on eut la pensée de rapprocher le *Šadday* biblique du dieu suméro-akkadien *En-lil*, qu'on appelait métaphoriquement *šadû rabû*. On pourrait tout aussi bien en rapprocher notre ŠD (bien que dEn-lil ne soit pas appelé *guérisseur* dans la littérature cunéiforme) car nous sommes à l'époque du syncrétisme (7)!

Rois divinisés

A Antioche, le troisième des Séleucides imita les Lagides d'Egypte : Antiochus II revendiqua pour lui-même les honneurs divins et prit

pose que sur des textes postérieurs à l'époque étudiée ici. Le principal de ces textes est celui que nous avons cité de Lucien, au IIe siècle après J.-C., racontant ce que l'auteur a vu et entendu à Hiérapolis.

Nous avons cité son témoignage au sujet du temple de cette ville, le plus vaste le plus saint, le plus riche de tous ceux de Syrie. Lucien ajoute : « L'Arabie, la Phénicie, Babylone et la Cappadoce lui paient un tribut continuel ; les Ciliciens et les Assyriens y apportent ce que leur pays produit de plus précieux ». (*De dea syria*, 10).

(1) Cf. H. Seyrig, dans *Syria*, XIII (1932), 313-314.

(2) II *Mach.*, XII, 26.

(3) J.-B. Chabot, *Rec. inscr. Palm.*, p. 66.

(4) *Id.*, *ibid.*

(5) A la suite de Clermont-Ganneau, dans son étude du *Journ. Asiat.*, 1877, p. 157 et suiv. : *Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponnèse.*

(6) KAT (1901), 358.

(7) Cela ne cadrerait pas mal avec BW-RP' : *Bêl-guérit* des noms théophores de Palmyre, proposé par Février, *Relig. Palmyr.*, 146. En fait, on ignore la nature de ce dieu (Seyrig, dans *Syria*, XV (1934), 169, n. 3).

le nom de Théos. L'histoire des Machabées rendit célèbres (1) les prétentions à la divinité d'Antiochus IV qui s'intitula, sur ses monnaies *théos épiphanès* (2), le titre d'*épiphanès* impliquant, semble-t-il, la conception orientale de l'apparition du dieu sur terre. Désormais, comme dans la haute antiquité sumérienne et égyptienne, on adore comme une sorte d'incarnation de la divinité le Souverain, sans avoir égard à ses qualités personnelles : ce ne sont pas ses vertus qui ont mérité et attiré ce qu'il y a de divin en lui.

Mais il serait bien difficile de nier que le culte fût surtout *politique* : on rendait hommage au souverain à cause de ses bienfaits. Le roi était *sauveur*, σωτήρ chez les Grecs, en ce sens qu'il *délivrait*, qu'il *libérait*, qu'il *sauvait le pays en le protégeant* (3). Il convient, d'ailleurs, de remarquer qu'un tel culte n'a pu se développer que dans des milieux où *les idées religieuses*, quelle que fût l'intensité des *sentiments*, étaient très pauvres.

Divinités de Palmyre

Le nom de Palmyre sous sa forme ancienne *Ta-ad-mar*, paraît pour la première fois (4) au XIIe siècle avant notre ère : les scribes de Téglat-Phalasar considèrent cette ville comme la limite extrême, au pays des Araméens, des campagnes du monarque (5).

Les dieux et déesses des Palmyréniens ont pu être répartis en trois groupes (6) : déités d'origine arabe : Allat, Azizu, Arṣu, Šaya'-al-Qaum et d'autres (7) ; déités d'origine cananéenne ou babylonienne : Bêl et Bêlit-Beltis, Šamaš, Malak-Bêl, Yarḫi-Bôl, Agli-Bôl, Nabû (8), Nanâ ; déités syriennes : Bêl-šamêm, Atargatis.

On honorait surtout des dieux solaires : Šamaš, Malak-Bêl, Yarḫi-Bôl — peut-être même Al-Lât, du moins à une époque an-

(1) Ce roi n'innovait pas, car, avant lui, Antiochus I de Commagène se disait θεὸς δίκαιος ἐπιφανής. Cité par COOK (*Rel. Pal.*, 189, n. 7) d'après BABELON sans doute : *Catalogue des monnaies grecques...*, *Les rois de Syrie*.

(2) Cf. COOK, *Rel. Palest.*, 189-190 ; LEBRETON, *Origines*, 11.

(3) Voir SCHÜRER, *Geschichte*, t. I, 192-193, note.

(4) Toutefois, il faut noter que dans un texte de Kaniš (*Kul-Tépé*, en Cappadoce) de 1980 environ avant J.-C., un témoin est désigné comme *Tadmurium*, c'est-à-dire originaire de Tadmur en Tadmor-Palmyre (EISSER-LEWY, *Die altassyr. Rechtsurk.*, n° 303 ; signalé récemment par M. LEWY, *Rev. Hist. Rel.*, CX (1934). 40.

(5) *Keilschr. histor. Inhalts*, 63, 3 s. ; 71, 19 et s.

(6) J.-G. FÉVRIER, *Relig.* des *Palmyr.*, 9 (« au moins provisoirement », dit l'auteur à cette page). Voir p. 209-218.

(7) *L. c.*, 38-47.

(8) Tessère du Louvre, Association de Nébo, noms propres. Cf. *Syria* XVI 395.

cienne (1), Ba'al šamaym — plus probablement dieu Soleil que dieu de l'orage (2) — ; Atargatis : elle est ici parèdre du dieu Malak-Bêl ; puis, le dieu Lune : Agli-Bôl ; enfin la planète Vénus sous diverses modalités : Azizu, Arṣu, Nanâ, peut-être même Al-Lât (3) ; Sadrapa (4), enfin le bon génie Saya,-al-Qaum.

Nous l'avons insinué, le dieu principal sinon le dieu suprême paraît avoir été le dieu Soleil, sous son nom le plus fréquent ici : Bêl. Son temple était « en train, en 17 et 19 de notre ère ». Il ne fut consacré qu'en 32 de l'ère chrétienne (5).

Ce sont surtout les inscriptions qui nous font connaître les idées religieuses des Palmyréniens ; mais comme elles sont presque toutes postérieures à l'ère ancienne (6), nous n'avons pas à insister ici.

Chez les Nabatéens

D'après l'opinion commune, les Nabatéens (7) étaient, non pas des Araméens arabisés, mais de véritables Arabes (8) qui employaient (9) l'araméen comme langue savante (10). Ce n'est guère qu'à partir du Ier siècle avant notre ère que *leur religion* est partiellement connue.

Dusarès

C'est le nom hellénistique (11) de *Dûšar'a* (12), que les Nabatéens

(1) *L. c.*, 14-16.

(2) M. Février (*l. c.*, 110) ne précise pas rigoureusement : « ... était originairement le surnom d'un dieu du ciel... séparé de son support... le nouveau dieu... aurait bénéficié de la vogue... des dieux universels ».

(3) *L. c.*, 10-16 ; concl. 15-16.

(4) Ou *Šadrafa*, Chabot, *Choix*, Pl. xxiii, 1. Nous avons parlé de ce dieu, p. 543.

(5) *Syria*, xiii, 313 a-b.

(6) Cf. *Milieu Bibl.*, t. II, 437 référ.

(7) Voir les données essentielles, *Milieu bibl.*, 1, 290-291. Plus de détails, Schürer, *Geschichte*[3], I, 726-744 ; H. Vincent, dans RB, 1898, 567-588, l'article *Nabateans*, dans *Encycl. of Relig. and Ethics*, t. IX, J. Cantineau. *Le Nabatéen*, t. II et l'ouvrage de A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène* (1929) où l'on trouvera une copieuse bibliographie.

(8) Leurs noms propres sont arabes. RB, 1898, 576. Voir, *ibid.*, 582-585. Pourtant, le P. Lagrange écrivait récemment qu'à l'époque machabéenne, les Nabatéens étaient une « obscure peuplade araméenne, renforcée par l'immigration des Arabes, et installée à la lisière du désert ». Lagr., *Judaïsme*, 92.

(9) Non seulement le monde officiel ou aristocratique, mais aussi le peuple (les graffites le prouvent). RB., 576.

(10) Cant. 175. Quant à l'écriture, voir RB. 575, Cantineau, 179.

(11) Δουσάρες, Le Bas Waddington, 2023. Et Tertullien, *Apolog.*, 24 : « *unicuique provinciae suus deus est... ut Arabiae Dusares...* »

(12) L'étymologie *dhû Šarâ* « seigneur de la montagne Šarâ (la plus haute montagne

adoraient, au Ier siècle (1), comme dieu solaire (2) ; aussi le désignait-on par ces expressions : celui qui sépare la nuit du jour (3) » ou bien « le Seigneur du monde (4) ».

Le siège principal de son culte était Pétra (5), où l'on a trouvé son sanctuaire dans une grotte, ainsi que des chapelles ou des niches (6) Deux immenses obélisques monolithes représentaient Dusarès et Allât. Devant eux, de grands autels s'élevaient sur lequels on immolait les victimes (7).

On a constaté également le culte du dieu à Adraha, plus loin, dans le Hauran, au Sinaï, dans la presqu'île arabique (8).

Au pied de la montagne sacrée de Dusarès, on creusa une nécropole (9), et, à la porte ou au-dessus des tombeaux, on représentait un obélisque, symbole du dieu (10).

Au Ier siècle avant Jésus-Christ et au cours du Ier siècle de l'ère chrétienne, des inscriptions *in situ* d'el-Hegra (11) et de Pétra (12) invoquent contre les violateurs éventuels des tombes plusieurs divinités, entre autres Dûšarâ (13). En 93 de notre ère, à Imtan, un fidèle

du Hedjaz, sur laquelle s'élève Petra, célèbre par sa richesse en vignes et en cannes à sucre (POCOCKE, *Spec. Hist. Arab.*, 109) n'est pas incontestable (PAULY-WISSOWA, *Real Encycl.*, V², 1866) ou, du moins, ce mot pourrait bien n'être pas le nom primitif du dieu. KAMMERER, 394. Voir G. BARTON, *Semit. and Hamit. Origins*, 214.

(1) Conçu peut-être, ou conçu aussi, comme dieu de la vigne — à cause de l'importance de la chaleur solaire pour la maturation des grappes — sinon comme dieu de fertilité et de fécondité. Cela expliquerait que des grappes et des pampres ornent souvent ses monuments, et aussi que des auteurs grecs et latins l'aient identifié avec Dionysos-Bacchus (HESYCHIUS, *Isid. Charac.* : Δουσάρην τον Διόνυσον Ναβαταιοι κ.τ.λ.)

(2) STRABON, XVI, 784, dit des Nabatéens ἥλιον τιμῶσιν ἐπι τοῶ δώματος ἱδρυσόμενος βωμόν...

(3) פרש ליליא בן יממא. JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission*. Inscr., n° 2, 4.

(4) מרי עלמא. *L. c.*, n° 17, 7.

(5) La magnificence de Baalbeck, le décor aérien de Palmyre, la résurrection de Byblos et de ses Adonies, la sainteté universelle de Jérusalem, t'enseignement de Qatna ou Doura-Europos, les édifices de Damas et d'Alep, rien en Orient ne frappe l'imagination du voyageur comme les ruines de Pétra dans leur étrange isolement ». R. DUSSAUD, dans sa *Préface* à l'ouvrage de KAMMERER, cité plus haut.

(6) Cf. BRÜNNOW et DOMAZEWSKI, t. I (1904), 173 et suiv. Nous avons noté, d'après SAVIGNAC *in* RB, 1903, 281-284, que le lieu de culte de Zabé 'atuf, près de Pétra, dut être retouché au cours du Ier siècle av. J.-C., p. 27.

(7) *Ibid.*, 188. Voir ce que dit de la pierre brute grossièrement équarrie de Dusarès, SUIDAS au mot θευσάρης. Voir aussi ARNOBE, VI, 11 ; CLEM., Alex., *Protrep*, 29.

(8) Référ. dans PAULY-WISSOWA, 1866 ; cf. KAMMERER, 398 et suiv. — Il semble qu'ils aient déifié leur roi Obodas II (28-9 av. J.-C.). Preuve, SCHÜRER, I, 736.

(9) On ne saurait fixer exactement la date.

(10) DOMAZEWSKI, 189.

(11) COOKE, *l. c.*, n°s 79, 5 ; 80, 3, 8 ; 81, 4 et 5 (Ier s. av. J.-C.).

(12) COOKE, *North-Sem. Inscr.*, n° 94.

(13) Inscr. trouvées sur le mont eš-Šara, à Pétra, dans les deux grandes « salles « appe-

nommé Mun'ath lui dédiait un Cippe (1). A l'époque impériale, des marchands arabes introduiront ce dieu à Pouzzoles (2).

On célébrait la naissance du dieu le 25 décembre.

Allat (3) et *'El*

Cette déesse était la parèdre de Dusarès (4). Elle est souvent citée, dans le Hauran, notamment à côté de Salkhad. Elle est avant tout le féminin de Allah, *la déesse* tout court (5).

Une inscription de Saklat l'appelle « la mère des dieux ». Elle est d'origine arabe. Son lieu de culte primitif était au Sud de la Mecque, à Taïf dont la vallée lui était consacrée. Là, au-dessus de la grotte Ghabghab où était conservé son trésor, se trouvait son bétyle, pierre quadrangulaire en calcaire blanc.

Au IIIe siècle de notre ère, les inscriptions safaïtiques de la région du Hauran révéleront encore les traces indubitables d'un culte rendu à *'El*, *'Il* et à la déesse *'l h* et *'l l*. A la fin de deux inscriptions, on s'écrie : « O *'lh*, *sauve-moi* (6) ! » et « *Que 'lh me sauve* (7) ! » Sur d'autres : « O *'ll aide-moi* ! *écoute-moi* (8) ! » ou bien : « ... *ô 'll*, *aide ses enfants* ! »

C'est cette déesse *'ll* qui serait représentée nue à côté de quelques inscriptions. Ce serait une déesse de l'amour et de la maternité, et comme en Arabie il n'y a pas de déesse nue, cette image du Ṣafa serait due à l'influence des populations non-arabes (9).

Au Ṣafa on rencontre, des noms propres tels que ceux-ci : *'El-sauve* ; *'El-délivre* ; *Fils-de-'El* ; *Don-de-'El* ; *'El-possède* (ou *est roi*) ; Serviteur-de-'El (10).

lées el-Madrâs : nos 40 « *Dûšarâ, dieu de Madrâšâ* « ; 41 « *Image de Dûšarâ qu'a faite...* » Dans Brünnow et Domazewski, t. I, 210 et 211. Voir aussi, *ibid.*, 249 et 365.

(1) Cooke, *l. c.*, no 101.

(2) Mommsen, *Inscr. Neapol.*, 2462 ; CIL, x, 1556 : « *Dusari sacrum* ».

(3) Alalit, El-Lât, Ilât, Ilâhat. Cf. Kammerer, 412, n. 2. « *Al-ilat* est la plus ancienne forme connue ». J.-G. Février, *Relig. des Palmyréniens*, 13, n. 7.

(4) Cf. CIS, II, 170 ; 182 ; 198.

(5) Mais il convient d'observer, avec J.-G. Février (*l. c.*, 13-14) et d'autres avant lui, que chez les Sémites, les idées religieuses ont tant de fluidité qu'il est à peu près impossible de savoir jusqu'à quel point des concepts aussi abstraits que *dieu, déesse*, purent se passer de support matériel. Il est même plus exact de dire que les peuples antiques du Proche-Orient ne surent abstraire qu'à une époque relativement récente et que, par conséquent, la signification des termes qu'ils employaient aux époques anciennes, était concrète.

(6) Wetzstein, no 260.

(7) *Id.*, no 370.

(8) *Id.*, no 166.

(9) Telle est l'opinion de H. Grimme, p. 137 de l'ouvrage cité à la note qui suit.

(10) *Id.*, no 307 ; cf. 306. Les textes de W. sont cités d'après les reproductions de H.

'h y w

Notons ici ce nom propre relevé dans les inscriptions du Sinaï, mais d'une époque qui est peut-être antérieure aux Nabatéens : אהיו (1), dont l'élément divin, אהיו, correspond au célèbre אהיה antique (2).

2. Tradition

Educateur mystérieux de l'humanité

A l'origine, serait sorti de la mer Erythrée un être doué de raison, ἔμφρον (3) ζῶον nommé Oannès, à tête et voix humaines, mais au corps de poisson. Il passait le jour parmi les hommes, sans s'alimenter, leur enseignant les signes de l'écriture, les sciences et les arts ; leur apprenant à fonder des villes, à bâtir des temples, à faire des lois à arpenter le sol ; les instruisant sur les semailles, la récolte des fruits et généralement sur tout ce qui se rapporte à la civilisation.

Et, depuis ce jour, les hommes n'ont plus rien découvert d'important (4).

Oannès aurait écrit περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας et donné ce livre, τόνδε τὸν λόγον, aux hommes (5).

Cet amphibie, ἀμφίβιον, aurait ensuite disparu dans la mer. Plus tard, à quatre époques différentes (6), d'autres êtres semblables auraient fait d'autres révélations (7).

3. Lieux et objets sacrés

Le temple d'Adonis d'après les monnaies de Macrin (8)

Cette monnaie est trop récente pour qu'on puisse rien préciser

Grimme, *Texte und Untersuchungen saf.-arab. Religion*, où l'on en trouvera un grand nombre d'autres. Sur le panthéon du Safa, voir R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, ch. v.

Pour les relations commerciales — qui en entraînaient bien d'autres — dans l'Arabie du Nord, à l'époque gréco-romaine, entre les centres caravaniers, non pas les plus importants, tels que furent Damas, Alep, 'Ammân, par exemple, voir M. Rostovtzeff, *Caravan Cities, Petra, Jerash, Palmyra, Dura*. Oxford, 1932.

(1) Lidzbarski, *Ephemeris sem. Epigr.*, III (1912), 270, Anmerk., 1.

(2) *Ex.*, III, 14.

(3) Var. : ἄφρενον.

(4) Bérose (P. Schnabel, *Berossos*, 253, 8 : 13-37).

(5) *L. c.*, 254, 5-8.

(6) D'après Apollodore (*l. c.*, 261, 31 et s.) et Abydène (*l. c.*, 266, 35).

(7) Bérose, *l. c.*, l. 42-45. On trouvera le même résumé dans KAT³, 535. Voir Hrozny, dans MVAG, t. VIII, 5 ; cf. *Milieu*, t. 1, 546.

(8) Nous suivons Ronzevalle, S. J., *Venus lugens*, dans *Mélanges Univ... Beyrouth*,

sur l'origine du temple et de son contenu ; toutefois, on peut admettre qu'il imita, au Ier siècle de notre ère ou même plus tard, un type plus ou moins ancien : il se composait maintenant d'un *téménos* à ciel ouvert, d'une pyramide dressée au milieu de l'entrée, entourée d'une balustrade, et, sur le flanc gauche, d'une chapelle ornée d'un autel dressé devant la porte. A l'intérieur du *téménos*, un portique était supporté par des colonnes, bien visibles sur certains exemplaires. On ignore le nombre de ces colonnes et de celles des propylées (Pl. 57).

La pyramide devait au moins dépasser la hauteur des propylées. Si l'on suppose que celles-ci s'élevaient à 2 m. 50 environ, la pyramide pouvait bien avoir de 2 m. 50 à 3 mètres. *Il ne s'agit donc pas d'un bétyle* (1). C'était une pyramide *bâtie* (2), car sur les médailles publiées de Berlin et de Londres — et même sur celle de Paris — on voit deux éléments secondaires sur les côtés de la figure, qui, par ailleurs, est tout à fait plate sur l'exemplaire de Berlin. Et, par suite, il n'est pas étonnant que ce monument soit plus haut que tous les bétyles connus.

Il est très probable que la pyramide reposait sur un socle ou soubassement percé d'une ouverture donnant accès à l'intérieur. Ce monument serait donc analogue à celui de Machnaqa (3), mais construit d'après un type plus ancien (4).

Le *téménos* muni de portiques est à l'image des templs phéniciens ; mais la chapelle est une anomalie. Cette chapelle, avec son autel et son escalier spécial, était un lieu réservé aux prêtres sans doute, peut-être aussi à certaines classes de citoyens ; c'était une sorte de *télestérion* ; la foule des dévots, et, avec eux peut-être, les marchands d'objets de piété (5), entraient par le grand escalier dans l'enceinte et sous le cloître intérieur.

L'autel qu'on voit au devant de la chapelle est un trépied surmonté d'une plante stylisée (6).

Le monument de la monnaie de Macrin qu'on appelle un bétyle

XV (1930-1931). Ses conclusions sont admises par H. THIERSCH, dans *Orient. Literat. Zeitung*, XXXVI (1933), 85-87. Certaines phrases ou membres de phrase de notre exposé sont textuellement de RONZEVALLE.

(1) Le bétyle doit être de dimensions réduites et transportable. Voir, p. 552.

(2) Donc, ni bétyle, ni cône d'Astarté.

(3) Tel, du moins, que THOBOIS l'a restitué sans tenir compte des monnaies de Macrin.

(4) *Venus lugens*, 46-47.

(5) *Venus lugens*, 38 et 56.

(6) On ne peut songer à des flammes très stylisées, puisque dans un des exemplaires berlinois de la monnaie de Macrin, ces « flammes » ressemblent au fleuron surmontant le fronton de la chapelle. *L. c.*, p. 45.

est en réalité la pyramide funéraire du dieu local, d'Adonis mort (1), répondant naturel de l'image d'Astarté en pleurs, *Venus lugens* (2). En effet, en Phénicie et à Chypre, on a trouvé des pyramides semblables, dont le caractère funéraire est admis par tout le monde, tel le monument de Machnaqa, dans la vallée de l'Adonis.

Nous avons vu que la pyramide des monnaies de Macrin ressemblait, très probablement à ce monument de Machnaqa. Le type de ces sépultures pyramidales fait naturellement songer à l'Egypte (3) ; on peut dire qu'il en dérive. On le trouve pour la première fois en Phénicie, à Amrit, au VIIe siècle avant notre ère, à Jérusalem dans la vallée du Cédron, à Pétra (4).

Devant la chapelle latérale se trouve un autel tripode. Or, le symbolisme du trépied est funéraire, en Phénicie. A Sidon, on trouve le même autel en connexion étroite avec Ešmun faisant une libation et avec le « char d'Astarté », et, à Sidon, Ešmun est l'équivalent (5) d'Adonis. Cet autel reparaît, une troisième fois, sur un bronze de Tyr ; mais nulle part ailleurs en Syrie, ni en Phénicie.

La plante stylisée qui surmonte l'autel symbolise la jeunesse du dieu auquel il est consacré et, en même temps, met en relief son caractère de dieu mourant et renaissant (6).

Sur la colline Qaṣouba (7), près de Byblos, on trouva un autel dédié à *Venus lugens* (8). Un temple de forme rectangulaire — la

(1) Par conséquent, un de ces 'Αδώνιδος ὑπνομνήματα dont parlent les textes, *Venus lug.*, p. 51 du tirage à part.

(2) C'est la thèse de Ronzevalle, *l. c.*

(3) Un bronze, de fabrication locale, contemporain au moins de la monnaie de Macrin, représente Horus-Harpocrate (mot égyptien : *Her-pe-ḫerd* = « Horus l'enfant ») tenant dans sa main droite une petite pyramide quadrangulaire, c'est-à-dire sa propre image, ou plutôt son symbole, car Harpocrate est le soleil levant, et l'on sait que la pyramide, plus exactement le pyramidion, représente les rayons solaires.

Sans doute, Horus est le fils d'Osiris, auquel correspond habituellement Adonis ; mais, dans la triade Osiris, Isis, Horus — comme en d'autres — le fils est considéré quelquefois aussi comme époux de sa propre mère. En tant qu'époux, Horus put permuter avec Osiris.

(4) Franz Cumont, *Etudes syriennes*, 214 et suiv. et bibliographie.

(5) On ne dit pas *identique* ; l'équivalence, d'ailleurs, paraît récente: elle est établie, 1° par un texte de Damascius du VIe s. (rapportée par Photius, XVe s., dans sa *Bibliothèque* Migne, PG, CIII, 1304) : la déesse phénicienne Astronoé aimait Ešmun ; un jour qu'elle était près de l'atteindre, tandis qu'il chassait, le jeune homme se mutila : ἀποτέμνει πελέκει τὴν αὐτος αὐτοῦ παιδοσπόρον φύσιν. La déesse le guérit τῇ τε ζωογονῳ θερυῃ ἀναζωπυρήσασα θεὸν ἐποίησεν. On peut estimer que cette déesse est Astarté ; toutefois, Ešmun a ici des traits qui caractérisent ailleurs Attis et Osiris ; 2° par un nom propre de Carthage, Abd-Melqart, prêtre d'*Ešmun-Aštart*, CIS, I, 245, 3 et s. (En Chypre, au contraire, il est associé à Melqart, dans le nom propre *Ešmun-Melqart*, CIS, I, 16).

(6) Voir Jardins d'Adonis, p. 559.

(7) Cf. *Astarté*, p. 533.

(8) (Pl. 78, fig. 231). *Venus lugens*, 1-15. Voir plus loin.

forme précisément du *téménos* de la monnaie de Macrin — mesurait environ 80 mètres sur les longs côtés. On y découvrit une quantité d'objets religieux qu'on devait vendre aux pieux fidèles. Ces faits paraissent bien démontrer que là s'élevait le *téménos* avec le tombeau d'Adonis. Sur la même colline furent découvertes de nombreuses stèles funéraires. On peut en conclure que les dévots d'Adonis — comme en Egypte ceux d'Osiris (1) — aimaient à se faire ensevelir auprès de leur dieu.

A l'intérieur de Byblos, il y avait un grand ἱερὸν d'Aphrodite (2) dans lequel on célébrait τὰ ὄργια en l'honneur d'Adonis.

On peut donc admettre que les rites relatifs, à la mort du dieu s'accomplissaient au temple de Qaṣouba, et les « orgies » comportant des processions (3) dans le temple érigé dans la cité. La procession funèbre devait monter de la ville à Qaṣouba et, après l'εὕρησις du dieu, au temple de la colline, la théorie bruyante se rendait au temple de la ville.

A l'époque romaine, le temple de *Baetocécé* et celui du Zeus damascénien consistaient encore, comme tous les anciens temples de Syrie, en une enceinte au milieu de laquelle s'élevait un édicule (4).

Tacite dit (5) que, d'après la croyance de son temps, le simulacre du dieu se confondait avec le *mont Carmel* et que l'autel incarnait à la fois le dieu et son simulacre.

A Palmyre, le temple de Bêl fut construit aux environs de l'ère chrétienne (6).

Objets sacrés

Stèles. — Sur les sites de l'Afrique du Nord qu'on appelle aujourd'hui Sousse, Hippone, et ailleurs (7), et aussi à Nora, en Sicile, on avait dressé, dans un espace découvert, des stèles plus ou moins nombreuses et de très petites dimensions (fig. 71 et 72). Elles n'étaient pas des incorporations du divin, car elles portaient de ces formules usitées chez tous les Phéniciens, par exemple : « A la dame, à *Tanit Penê*

(1) Voir, par ex. A. Moret, dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées* à Champollion, p. 337.

(2) L'auteur du *De dea syria* dit, § 6, qu'il l'a vu.

(3) Sur les processions religieuses en Egypte, en Grèce, en Asie Mineure, en Italie, voir les références de A.-D. Nock, dans *Amer. Journ. Egypt.*, XI (1925), 130-131, n. 2.

(4) Ronzevalle, *Venus lugens*, 176, n. 1.

(5) *Hist.*, II, 78 : *Est Judaam inter Suriamque Carmelus : ita vocant montem et deum. Nec simulacrum deo aut templum : sic tradidere majores, aram tantum et reverentiam.*

(6) Février, *Relig. Palm.*, 158, n. 1 ; voir, *ibid.*, 157-159.

(7) Pour la date, voir CIS, t. I, 284-285.

Ba'al et au Seigneur, Ba'al Ḫammon, ce qu'a voué N., parce qu'il a entendu sa voix. Qu'il le bénisse (1) ! »

Fréquemment, peut-être toujours, ces stèles surmontaient des poteries enfouies sous le sol et contenant des cendres et des osse-



Fig. 71.
Médaille de Sidon, du I[er] siècle de notre ère, où l'on voit, à droite et à gauche de la façade d'un temple, deux *ḥammanym*.

ments calcinés de moutons, de chèvres, de bœufs, d'oiseaux. Ces dépôts, parts de victimes ou autres oblations, appartenaient au dieu. Là, les stèles étaient donc comme des témoignages durables de sacri-

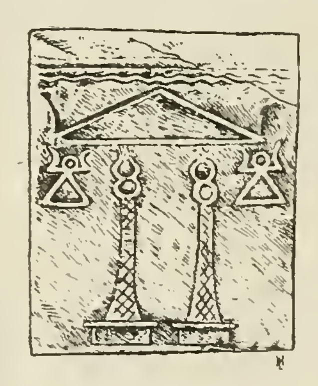


Fig. 72.
Ex-voto de Cartage — époque hellénistique. L'ensemble représente une pierre tombale.

fices offerts pour obtenir une faveur ou pour remercier les dieux (2).

Bétyles, au sens d'aérolithes ou météorites qu'ils ont à l'époque romaine. On ne connaît, en Syrie, que ceux du Casius, d'Emèse (Pl. 75)

(1) Voir, par ex. : CIS, 181, 190, 402, 408, 419 : à *B'l Ḥmmn* et à *Tnt Pn B'l*. Que signifie *Tnt Pn B'l* ? Naturellement, *Tanit face de Ba'al* ; peut-être faut-il entendre « face de Ba'al » au sens de « *reflet* du dieu ». Voir les opinions, dans Gsell, *Hist. anc. Afriq. du Nord*, t. IV, 244-247.

(2) Gsell, *l. c.*, 416-417, avec documentation.

et de Chalcis ad Libanum. En *Phénicie*, on ne peut citer que le « char » ou bétyle d'Astarté (1), à Sidon. A Tyr, un bronze figure un objet bétylique (Pl. 75, fig. 227).

Dans l'île de *Chypre*, à l'époque romaine, on aperçoits sur les monnaies de Paphos, un *xoanon* d'Aphrodite (fig. 73-76). Ces documents sont trop récents pour qu'on puisse rien préciser sur les origines (2) de ce *xoanon*. Toutefois, il est « probable qu'il remonte à un passé plus ou

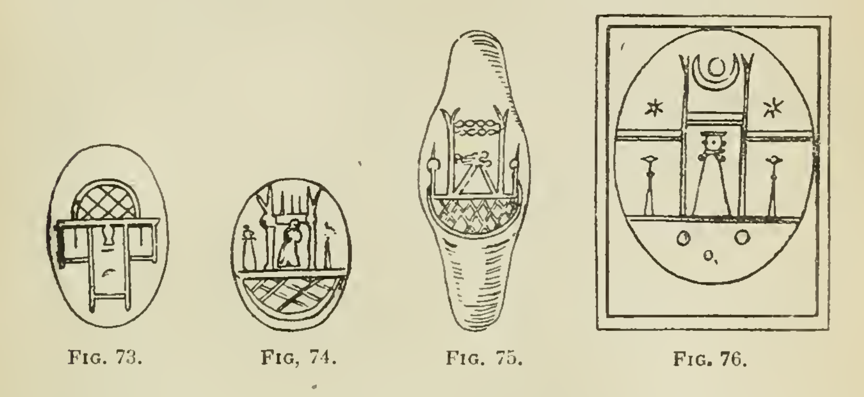


Fig. 73. Fig. 74. Fig. 75. Fig. 76.

moins ancien et, en tout cas, que le sanctuaire où il est abrité imite un type très ancien (3)... » Tacite déclare ne pas connaître la raison de la forme singulière de ce *xoanon* (4). « Très fréquemment, le cône est surmonté d'une masse plus ou moins plate, assez souvent redoublée, les deux parties parfois séparées l'une de l'autre par une tige ou globule aplati (5). Mais cet appendice n'existe pas sur toute les figurations

(1) Le P. Ronzevalle a bien démontré, nous semble-t-il (voir, plus haut, 549 et s.), *qu'il ne faut plus voir, sur la monnaie de Macrin*, un bétyle d'Astarté à rapprocher de celui de la déesse de Paphos. Sur le « char ou bétyle d'Astarté de Sidon, il n'y a pas de bétyle sous la forme courante d'un astre, et, par conséquent, on ne peut y appliquer le passage de Sanchoniaton cité par Eusèbe (*Praep. Evang.*, I, 10, 31) racontant qu'Astarté, tandis qu'elle parcourait le pays, recueillit un astre tombé du ciel, ἀεροπετὴς αστήρ, et le consacra dans un temple, à Tyr. La figure en buste de l'Astarté tyrienne, abritée sous baldaquin ou *naos* portatif, *sans le char*, ne peut constituer une objection, car toutes les divinités du paganisme pouvaient être ainsi portées, même quand elles possédaient un char processionnel. Le bétyle représenté sur ces chars peut fort bien être l'image d'une divinité mâle. Cela ne veut pas dire qu'à l'époque romaine surtout, aucune déesse n'ait été figurée sous la forme d'une petite pierre dressée, 76, fig. 228.

(2) Voir les opinions récentes dans Ronzevalle, *Mélanges Univ...*, p. 169-170, note.

(3) *L. c.*, p. 31 du tirage à part.

(4) *L. c.*, 169-170.

(5) On a vu un linteau, dans ce petit globule aplati, dont le miroir de Cesnola (de très basse époque) donnerait l'idée. Le P. Ronzevalle n'admet pas qu'on puisse parler de chapiteau là où l'objet ne touche pas le linteau de l'entrée.

connues du cône de Paphos. Et, même là où il apparaît, le globule n'est pas toujours aplati. Quelquefois. on songerait plutôt à une tête « humaine » portant une coiffure. Et l'on serait alors porté à admettre que « le cône paphien, nu à l'origine, recevait en certains cas. à son sommet, une tête dont le but était d'*anthropomorphiser* cette pierre trop brute. » (Pl. 77, fig. 229).

Les appendices qui, sur quelques figures, retombent du sommet ressemblent à des anses destinées à faciliter le transport.

On a comparé le cône de Paphos à celui des monnaies de Cilicie. Or, il est démontré (1) que le cône de celles-ci est le symbole, *non pas d'une déesse*, mais d'un dieu, et que c'est un bétyle, c'est-à-dire un aérolithe puisque, sur certaines monnaies, figurent des essaims d'étoiles sous forme de grappes ou d'oiseaux. Ainsi, le cône de Paphos doit être considéré comme un véritable bétyle, c'est-à-dire un aérolithe, et il doit être de dimensions assez réduites pour pouvoir être déplacé — car les anses de certains types indiquent qu'il devait être déplacé (Pl. 76. fig. 230).

Tout le monde admet que les dimensions du sanctuaire chypriote étaient très réduites. Si les graveurs représentaient le bétyle aussi haut que la façade, c'est qu'ils voulaient, par ces proportions exagérées (2), attirer l'attention sur son image.

Chez les Nabatéens, à Médaïn-Ṣâleh, dans le passage du Diwân, trois stèles sont taillées dans une niche creusée elle-même dans le roc ; l'une d'elles porte le nom du dieu A'ara, אערא. Trois autres analogues sont en dehors du Diwân. D'autres encore existent à l'intérieur du djebel Etlib (3).

Les stèles des niches du Diwân sont à peu près du même type que les bétyles de Dû-Šara figurant sur des monnaies de Bosra ou d'Adraa, des bétyles de Pétra et du Haurân (4).

4. Personnel sacré

Nous appellerons *prêtre*, exclusivement, l'homme par l'intermédiaire duquel le sacrifice était rituellement offert à la divinité.

(1) Par E. Babelon, *Traité...*, 2e Partie, *Description*, t. 1, 561-564.

(2) Hérodien (V, 3, 3) appelle bien le bétyle d'Elagabale, à Emèse, λίθος μέγιστος ; mais, d'après les monnaies figurant son quadrige, et d'après un chapiteau romain, on peut s'assurer qu'il n'avait pas plus d'un mètre de haut. Ronzevalle, 173.

(3) Jaussen et Savignac, *Mission...*, I, 423 et s.

(4) *Id., ibid,*, 420.

1. En *Arabie.* — Les Arabes n'avaient pas d'holocauste, et n'importe qui pouvait immoler ; aussi l'Arabie préislamique n'avait-elle pas de prêtre, ni par conséquent de classe sacerdotale (1) : celle-ci était suppléée par des hiérophantes, figurants d'ordre inférieur, c'est-à-dire les *kâhin* ou *devins*. Il convient de noter que l'arabe est la seule langue sémitique qui attribue au mot *kâhin* le sens de *devin*, ce qui peut indiquer que ce sens est dérivé, et, par conséquent, que primirivement *kâhin* signifiait autre chose. Mais il nous est impossible de remonter jusqu'aux origines de la religion préislamique.

On consultait les *kâhin* dans les cas difficiles à résoudre, peut-être parce qu'on les considérait comme les meilleurs dépositaires de la coutume. Quoi qu'il en soit, les *kâhin* sont qualifiés, maintes fois, de *ḫakam*, c'est-à-dire *juge-arbitre* (2). Au *kâhin* on demandait surtout des oracles : « Faut-il faire cette guerre ? faut-il l'éviter ? » La réponse était donnée par des flèches (3).

Les Arabes avaient aussi des augures, des aruspices et, enfin, des *sâdin*, gardiens ou desservants de sanctuaires, tels les *sâdin* attachés au culte d'al-Lât (4).

2. Chez les *Nabatéens* et les *Araméens*. Le *kmr* — vocalisé *komer*, par les Punctatores massorétiques — est un ministre du culte. On trouve ce titre dans les inscriptiions de Neirab : au VIIe siècle avant Jésus-Christ, Sin-zir-ban est *kmr* de Śahar, c'est-à-dire du dieu Lune (5) ; une autre inscription nabatéenne de 47 après Jésus-Christ, mentionnera un *kmr* d'al-Lât (6).

Au Ve siècle environ avant Jésus-Christ, dans une inscription araméenne de Teima, Salm-šezeb est *kmr* (7).

On ignore quelles étaient les fonctions de ce ministre sacré. L'étymologie elle-même du mot n'est pas sûre. Le *kumru* (8) des tablettes cunéiformes cappadociennes, qui désigne aussi un membre du personnel sacré, ne précise rien. On a songé à une des deux racines *kamâru* qui signifie *abattre, jeter par terre* (9). D'autres préfèrent recourir au sens de *s'enflammer, s'échauffer* du néo-hébreu *kamar* (10) ;

(1) Lammens, *Culte des bétyles*, 44 ; *Berceau de l'Islam*, 257 et s.
(2) *Id., Berceau de l'Islam*, 257-258.
(3) Cf. *Ezech.*, XXI, 21.
(4) Cf. ERS², 217-219 et Lammens, *l. c.*, 43-45.
(5) Cooke, n° 64, l. 1 ; trad. dans ERS² (reproduite dans *Milieu*, II, 434).
(6) Cooke, n° 98, 4.
(7) *L. c.*, n° 69.
(8) OLZ, XXXII, 172.
(9) Cooke, *l. c.*, p. 187, *in* l.
(10) ERS², 219.

mais le néo-araméen ou syriaque *kamar* — d'où est dérivé le mot *kmr'* : *prêtre*, *sacrificateur*, *pontife* — signifie *être triste*.

3. *En Phénicie*. — Une dédicace citée plus haut (1) nomme un prêtre (*k. h. n*) de Mlk-Aštart, au IIe siècle avant Jésus-Christ, plus probablement. Une inscription de Citium, en Chypre, rédigée entre 400 et 350 environ avant Jésus-Christ, — sorte de tarif de salaires dûs au personnel du temple d'Astarté (2), signale ceux qui résident pour *l'œuvre sainte du jour* (3), les *sacrificateurs* (4), les *barbiers* occupés à l'œuvre *qp'* (5) : les fidèles qui offraient leur chevelure à la divinité — par exemple, à Adonis de Byblos ou de Bambyce (6) — et aussi sans doute ceux qui désiraient se faire des incisions (7) rituelles, recouraient à leurs services. On nomme aussi spécialement le *chef des scribes* (8).

Vers la fin de cette inscription figurent des *jeunes filles* (9). S'agit-il de chanteuses et de danseuses, ou bien des prostituées sacrées ? Il paraît plus vraisemblable d'admettre la seconde hypothèse, étant donné qu'après elles figurent les « chiens » (10), et on sait que par ce mot on désignait les prostitués masculins. Le terme n'avait pas d'ailleurs le sens déshonorant qu'on pourrait croire, car on les appelait aussi *qedešim* (11), mot si fréquent dans l'Ancien Testament, que l'on traduit par *saint* et, d'autre part, on connaît ces noms théophores *Kalb-elim* (12), *Kalbi*-^{il} *Aia*, *Kalbi*-^{d}Ba-ba$_{6}$, *Kalbi*-^{il}*Sin*, *Kalbi*-^{il} *Šamaš*, littéralement : Chien-des-dieux, Chien-de-la-déesse-Aya, Chien-de-la-déesse-Baba, Chien-du-dieu-Sin, Chien-du-dieu-Šamaš (13). Le mot *chien* pouvait signifier simplement « humble esclave ». Dans les Lettres d'el-Amarna, on trouve souvent, en ce sens, *kalbu šarri* : « chien du roi », et, dans la Bible (14), le roi de Syrie, Hazaèl, dit à

(1) Voir *Astarté*, n.
(2) Cooke, n° 20 A.
(3) Cf. Exod., XXXVI, 3 ; I, Chron., IX, 13 ; XXVIII, 13.
(4) L. 8 : *zebaḥîm*, et non pas *kohanym*.
(5) L. 12.
(6) *De dea syria*, 6, 55.
(7) On sait que ces deux pratiques furent interdites à Israël, Lev., XIX, 27 et s., XXI, 5 ; Ez., XLIV, 20.
(8) L. 14.
(9) Cooke, n° 20 B, 9 : עלמה, עלמת.
(10) Deut., XXIII, 19. En pays suméro-akkadien *ur-sal* = *assinnu* : efféminé, *Männerliebling*.
(11) Deut., XXIII, 18 ; I, Reg., XIV, 24.
(12) CIS, I, 49.
(13) Cf. Knut Tallqvist, *Bab. Nam.*, 87.
(14) II, *Reg.*, VIII, 13.

Elisée : « Qui suis-je, moi, ton serviteur, un chien, pour faire cette grande chose ? »

5. Les sacrifices

Deux remarques préalables :

1° Dans les pays de civilisation évoluée, la valeur rituelle de la victime se mesure à son intégrité : l'animal a d'autant plus de prix qu'il est plus parfait de formes et plus vigoureux. Ainsi, le mâle l'emporte sur la femelle, en particulier sur la femelle qui a porté. De même le mâle entier l'emporte sur le mâle châtré (1).

2° L'histoire des religions a constaté que les populations pratiquant depuis longtemps l'élevage en territoire peu giboyeux — par exemple en Syrie, en Palestine, dans l'Afrique punique — n'admettent l'animal sauvage au sacrifice qu'à la rigueur et en dernier lieu (2).

Chez *les Phéniciens*. — Des tarifs (3) sacrés de la colonie phénicienne de Carthage sont parvenus jusqu'à nous. Ils fixent ce qui revenait au personnel sacré, suivant la nature du sacrifice et l'importance de la victime. Il y avait trois espèces de sacrifices (4) : le *šelem-kalil*, le *ṣewa'at* et le *kalil* (5), correspondant respectivement à l'*holocauste*, au *sacrifice de communion* et du *sacrifice expiatoire* — *pro peccato* ou *pro delicto* — du Lévitique.

La *matière* était le taureau, le veau, le bélier, le mouton (6), le bouc, l'agneau, le chevreau, le *ṣerb-ayil* (7), deux sortes de volatiles, probablement le coq et la poule ; puis, des céréales, peut-être, de l'huile, du lait, de la graisse.

Les textes qui nous donnent ces détails ne sont pas antérieurs au IVe siècle avant Jésus-Christ, de sorte qu'on ne peut pas savoir, en toute rigueur, s'il n'y avait pas eu quelque modification sur ce point, dans la suite des âges.

Des textes d'époque récente également rapportent qu'à Chypre,

(1) Cf. Lévitiq., XXII, 18-24.

(2) DUSSAUD, *Origines*, 136.

(3) COOKE, n° 42 (Cf. *Milieu*, II, 441-443), n° 43 (cf. 44), CIS, 167, 168, 170 et *Rev. Hist. Relig.*, 1910, I, 279 s.

(4) DUSSAUD, *l. c.*, 142 et s.

(5) *Kalil*, c'est-à-dire *total*.

(6) Bélier châtré (*yobel*) c'est-à-dire mouton ; *ayil*=bélier. Voir la preuve du sens donné à *ayil* et à *yobel*, dans DUSSAUD, *l. c.*, 138-140.

(7) Un cervidé ? le lapin ? Cf. DUSSAUD, *l. c.*, 140-141.

le porc était offert en sacrifice à Astarté et Adonis, une fois par an (1). Le 1er avril, on leur offrait une brebis (2).

On faisait aussi des sacrifices humains, en Phénicie (3). En 310 avant Jésus-Christ, les Carthaginois attribuèrent à la colère des dieux la défaite que venait de leur infliger en Libye Agathocle de Syracuse. Ils firent des sacrifices et des prières publiques et envoyèrent des offrandes à Melqart, le dieu de Tyr : « ils craignaient d'avoir irrité ce dieu parce qu'autrefois ils lui offraient en sacrifice les enfants des plus puissantes familles, tandis que, dans la suite, ils avaient acheté secrètement des enfants et les avaient élevés pour être immolés.» Alors, pour mettre fin à ces abus, ils décrétèrent le sacrifice public de 2.000 enfants choisis dans les familles les plus illustres, sans compter les 300 autres que des parents offrirent spontanément (4).

A Sousse, on a découvert un grand nombre de pots en terre cuite remplis de cendres et d'ossements de gallinacés (5). Cette trouvaille paraît démontrer qu'un des *holocaustes* les plus communs était celui des volatiles.

II. — Chez les *Araméens*, on immolait le porc à Tamûz et à Astarté (6).

III. — Au pays de *Moab*. On sait que, dans une circonstance, le roi offrit son fils en holocauste au dieu Kamoš (7).

On était convaincu que les dieux exauçaient la prière, et cette conviction était exprimée par le mot ἐπήκοος : *qui entend*, *qui exauce*, particulièrement par des dédicants originaires du Proche-Orient — surtout de Syrie — et d'Egypte. Le mot est appliqué le plus souvent à Artémis, qui était la déesse particulièrement invoquée par les femmes en couches. On a trouvé ces inscriptions à Athènes, à Epidaure, à Samothrace, à Lesbos, à Sophia, à Ephèse, en Crète, à Rhodes, à Gerasa et à Rome. Le mot s'applique également une vingtaine de fois à Zeus, spécialement à Palmyre ; treize fois à Asklepios, neuf fois à Apollon, sept fois à Aphrodite, six fois à Sabazios ; trois fois à chacun des dieux Hélios, Heraklès, Nemesis et Sarapis ; et

(1) Lydus, *De Mensibus* (éd. Bonn.), p. 80. De même, à Argos, à titre exceptionnel (Athen., III, 49), en Pamphylie (Strabon, IX, 5, 17).

(2) Smith, *l. c.*, dissertation spéciale, p. 469-479.

(3) Philon de Byblos, dans *Fragm. Hist. Gr.*, III, 570 ; Porph., *De Abstinentia*, II,56. De même, dans leur colonie de Carthage (Porph., *l. c.*, II, 27; Plutarq. *de Superstit.*, 13) ; nous développons tout de suite.

(4) Diod., Sic., xx, 14.

(5) Par l'abbé (aujourd'hui Mgr) Leynaud. C. R. A., *Inscr.*, 1911, 471 et s.

(6) Fihrist, 326, l. 3 et suiv.

(7) II, *Reg.*, iii, 27.

deux fois à chacun des dieux Arès, Dionysos, Isis, Poseidon et Tyché (1)

Voici l'inscription (2) d'un Ascalonite en l'honneur de Zeus, à Délos : « *A Zeus donneur de* vents favorables, σύριωι, *à Astarté palestinienne, à Aphrodite céleste,* dieux qui exaucent : *Damon, fils de Demetrios, Ascalonite sauvé des pirates* (3) (?)

6. Fêtes

L'auteur du *De dea syria* nous apprend (4) que les habitants de Byblos prétendaient que l'histoire d'Adonis *blessé par un sanglier* s'était passée dans leur pays. Le dieu était représenté tout près de sa parèdre Astarté. Par exemple, sur la stèle de Ghiné, il lutte avec le fauve qui va lui donner la mort ; à sa gauche, on voit la déesse endeuillée. Les sculptures rupestres de Machnaqa sont de même genre.

Byblos célébrait très solennellement les *Adonies* ou « mystères » commémorant la mort et la renaissance du dieu. Ces pagnéyries étaient si célèbres que Strabon (5) et d'autres ont appelé Byblos « la ville sainte d'Adonis (6).

Jardins d'Adonis. — Aux approches des fêtes les dévots et sur tout les dévotes du dieu plantaient dans des pots ou des plats en terre, des graines légères de laitue, de préférence, ou de fenouil, parce que, d'après une tradition, c'est sur de telles plantes qu'Aphrodite aurait couché son amant déchiré par le fauve. Le semis germait et verdissait en dix jours. Sa croissance était activée quelquefois par des moyens artificiels. Ces minuscules et délicats petits jardins étaients déposés auprès de la couche où reposait le corps d'Adonis, Ils étaient finalement détruits et jetés à la mer, d'après un texte, et, d'après un autre, dans les sources (7).

Ces jardins si vite flétris disaient la mort violente d'Adonis, à la fleur de l'âge. Les couronnes de fleurs qu'on jetait sur son lit funèbre avaient le même sens : « Jette sur lui des couronnes et des

(1) Etude, exhaustive, en 1912, de Weinreich, dans *Athen. Mitteil.*, XXXVII, p. 1-68.

(2) Clermont-Ganneau, CR, 1909, p. 308 et suiv.

(3) Des dangers ? des extrémités ? ou des pirates ? πειρατων.

(4) § 6. Voir Pl. LXXIII, fig. 221.

(5) XVI, 2, 18 βύβλος... ἱερα ἔστιν τοῦ Ἀδώνιδος.

(6) En dehors des monnaies du Ier s. ap. J.-C., on n'a pu signaler jusqu'à présent ni image, ni sanctuaire, ni aucune trace du culte d'Adonis, si ce n'est un Harpocrate isolé et un autre en compagnie de sa mère Isis (Dans Hill, *Phoenicia*, Pl. XIII, 6 et 9, Pl. XLI, 14).

(7) Description des jardins d'Adonis empruntée presque textuellement à de Vaux *in* RB, XLII, 31-32. Voir aussi la partie positive de Frazer, *Adonis*, ch. X, avec ses références et celles, plus à jour, de *Syria*, V, 335.

fleurs ; que toutes avec lui, que toutes les fleurs aussi meurent, puisqu'il est mort (1). »

7. Culte rendu aux morts

En Phénicie, le mort devait être enseveli profondément et très soigneusement avec les *reph'aym*, dans sa « demeure d'éternité. Mais afin qu'il figurât encore en quelque manière, parmi les vivants, on érigeait une stèle ou cippe sur sa tombe. Les inscriptions exprimaient nettement cette idée, et le mot qu'elles employaient pour désigner le monument funéraire lui-même était *mṣbt* (2). Elles disent, par exemple, à Chypre (3) : « *mṣbt* parmi les vivants » ; à Athènes (4) : « *mṣbt* souvenir parmi les vivants. Ces monuments, mis à jour par les fouilles modernes, ont des formes très variées.

Au IIIe siècle après Jésus-Christ, dans la région du Hauran, les inscriptions safaïtiques attestent certains devoirs rendus aux morts. Par exemple, nous lisons : « *A* Ḫlṣ, *fils de* Šhm, *fils de* ʻmrt, *fils de* ʻm. *Il poussa des cris lamentables sur son ami qui avait été tué. — Qu'il jouisse du repos* (5) !

Ailleurs : « *A* ʻmm, *fils de* 'nʻm, *fils de* 'dnt, *fils de* qdm. *Il sortit de la steppe* (6) *l'année où* Baʻal-samin *le bannit de la ville* (7). *Il descendit dans la* « *plaine* » (8), *à l'enceinte* (sacrée). — *Délivre-le donc, ô Allat* ; *mais aveugle et paralyse quiconque rendrait illisible la trace* (de son nom). On remarquera la malédiction finale. On lit ailleurs : « *Que* Šmš et Gad-ʻawid *contre une pierre dressée* (9) *brisent celui qui efface l'inscription et aveuglent* (10) *celui qui la rend illisible.* »

(1) Bion, *Chant funèbre en l'honneur d'Adonis*, vers 75-76, cités dans RB, *l. c.*, 34. On voit généralement une allusion aux jardins d'Adonis, dans *Isaïe*, xvii, 10b-11. (Les lxx. n'y ont pas vu cela). On cite l'*anémone*, ἀνεμώνη, à l'occasion du *naʻamanym* d'Isaïe, v. 10b, pour prouver (?) que *naʻaman* est une épithète d'Adonis. Boisacq se montre assez sceptique sur cette étymologie d'*anemônê* (*Diction. étymol...*, p. 61).

(2) Une inscription de Cherchell porte *mnṣbt*. Cooke, n° 56, 1.

(3) CIS, 58 et 59.

(4) CIS, 116.

(5) Dussaud et Macler, 513 (d'après la trad. de Grimme, p. 45-46.)

(6) Wetzstein, 46a.

(7) *Mdnt.*

(8) *Mqf*. Rac. : *nqf* (?) suggérée par Grimme, p. 184.

(9) *'rm* : pierre dressée pour indiquer la route. Dans la *ḫarra* du Hauran, il s'agit naturellement d'un bloc de basalte. Les pèlerins du lieu sacré du Ṣafa regardaient ces pierres comme sacrées elles-mêmes et y gravaient leur nom. (Grimme admet qu'elles étaient considérées comme venant du ciel, donc de Baʻal-samyn. dieu du Ṣafa).

(10) *ʻwr* : עִוֵּר. Voir, de même, Duss.-M., n° 547.

Nous insistons, dans un autre chapitre, sur l'importance du *nom*. En général, les devoirs funèbres étaient rendus au mort à l'endroit où il avait été enseveli. Ici, il en allait autrement. Ce n'est pas dans la *ḫarra* hauranaise que reposaient les corps. Les « âmes », à la manière des dieux, étaient reliées pour ainsi dire à des pierres. Quiconque voulait les honorer et leur procurer quelque bien devait s'adresser à leurs stèles commémoratives, c'est-à-dire à l'inscription de leur nom ; aussi, signalait-on volontiers, dans l'inscription la découverte de la pierre commémorative, du vestige ou inscription du nom (1). Par exemple : « *A* MTY, *fils de* ŠKR'L. *Il a trouvé l'inscription* de NNY *et l'a regretté vivement* (2). » Il a « trouvé le vestige de son père (3). »

8. CONFRÉRIES RELIGIEUSES

Il semble qu'entre le IVe et le IIe siècle avant notre ère, la Phénicie ait connu des sortes de Confréries religieuses, désignées par le mot *marzaḫ*, מרזח, Le *Tarif de Marseille* (4) indique ce que la *marzaḫ* devait payer au prêtre, quand elle offrait un sacrifice.

Le même mot se trouve dans une inscription phénicienne de 96 avant Jésus-Christ, trouvée au Pirée (5), et dans une inscription de Palmyre (6), de l'an 29 avant Jésus-Christ : ici, il s'agit des membres de la *marzaḫ*, בני מרזח.

Jérémie interdit (7) d'entrer dans la *beyth marezaḫ*. Peut-être Amos (8) y avait-il fait allusion.

Ainsi, il semble qu'il s'agisse là (9) des συμπόσια ou des συσσίτα (10) des hétairies connues (11) dans le mondep hénico-punique, qui exer-

(1) Explication de GRIMME, p. 151-152.

(2) DUSS. et MAGL., n° 856.

(3) VOGÜE, n° 232.

(4) Texte dans COOKE, n° 42, l. 16. On admet communément que la date doit en être fixée entre le IVe et le IIe siècle.

(5) Texte, *ibid.*, n° 33, 1. CLERMONT-GANNEAU (*Rec. arch. or.*, II, 390, n. 1, et IV, 344) suppose qu'il s'agit là d'une fête annuelle qui aurait duré cinq jours. Voir aussi COOKE, p. 122.

(6) COOKE, n° 140 A, l. 2.

(7) Chap. XVI, 5.

(8) Chap. VI, 7.

(9) Pour Palmyre, à une époque postérieure, voir FÉVRIER, *Rel.*, 203-208.

(10) On traduit communément ces deux mots par *banquet* ou *salle de banquet*, suivant le contexte.

(11) ARISTOTE, *Pol.*, II, 3, cité d'après ERS4, 477.

çaient une grande influence « à la fois religieuse, politique et mondaine (1). »

Chez les Parlhes

La conquête d'Alexandre rendit l'influence hellénique prépondérante jusqu'aux extrêmes confins de l'Iran. Pourtant, à partir du IIIe siècle, les satrapes Bactriens se rendirent indépendants des Séleucides ; la civilisation de l'Inde finit par prévaloir dans leur royaume. A leur exemple, Arsace souleva les Parthes et réussit à chasser les Séleucides, en 255 avant Jésus-Christ ; toutefois, les rois parthes se complaisent dans leur titre de *philhellènes*, jusqu'à la fin du Ier siècle après Jésus-Christ, et ils le méritent par leur attachement à la langue et à la culture grecques ; mais, à partir de ce moment, l'influence iranienne grandit au détriment de l'influence hellénique. C'est alors que le culte de Mithra prend un développement très important et passe dans le monde gréco-romain.

Ces quelques faits suffisent pour démontrer que malgré une sérieuse résistance l'Iran ne resta pas fermé aux spéculations philosophiques des Grecs, particulièrement des Néo-platoniciens. L'empire des Séleucides, et aussi celui des Arsacides, était comme un vaste creuset dans lequel les doctrines de la Chaldée, de la Judée, de la Grèce, de l'Inde bouddhique s'amalgamaient, sans se confondre avec les antiques conceptions iraniennes.

Entre 150 avant Jésus-Christ et la fin du Ier siècle après Jésus-Christ, la réaction nationale contre les Séleucides fut accompagnée d'une réaction religieuse, d'un mouvement d'idées qui, sous l'influence des Mages constituant alors un des deux Conseils du roi aboutit aux Gathas.

La Religion

C'est dans l'*Avesla* que sont contenues les idées religieuses de l'époque qui — nous l'avons dit (2) — peuvent remonter beaucoup plus haut. Elles ont pour principe fondamental le *dualisme*.

Les deux royaumes

Le conflit existant entre le bien et le mal, dans la sphère de la cosmologie, de la physiologie et de la morale, attira particulièrement les méditations religieuses des Docteurs. Ils le conçurent comme le

(1) ERS[4], 477 *in* 16.
(2) *Supra*, p. 438.

conflit de deux royaumes : le royaume du *bien* auquel préside Ahura-Mazda, et le royaume du *mal*, dont Ahriman est le chef.

Royaume du bien. — Ahura-Mazda est un être purement spirituel, puissant, saint, pur, juste, *sans contact* avec ce qui est mauvais, impur, injuste, aussi bien dans l'ordre moral et juridique que dans l'ordre physique.

Il est le créateur de ce qui est bon, pur, juste.

Ahura-Mazda est, pour ainsi dire, roi des rois. Autour de lui gravitent les « immortels saints », *Ameshas spentas*. Ahura-Mazda est leur père, leur créateur. Ils se compénètrent mutuellement, jouissent de la vision du Paradis et sont secourables aux mortels.

Ce sont la « bonne pensée », *Vohu Manoh*, c'est-à-dire la pensée ou sagesse infaillible du créateur qui préside à tous ses actes ; « la plus parfaite justice » ; la « seigneurie désirable « ou le règne de la volonté divine ; la « dévotion bienfaisante » ; le « salut » ; « l'immortalité » ; « l'obéissance ». Cette septième ne se trouve que dans un seul texte comme septième ; généralement, Ahura-Mazda est considéré comme le premier des six autres (1).

Ces entités paraissent être, à l'origine, des attributs d'Ahura-Mazda ; *Vohu Manoh* serait son *logos*. Elles finirent par constituer de vraies divinités entre lesquelles on répartit le patronage des objets du monde matériel (2). Toutefois, elles ne sont pas purement spirituelles, puisque les unes sont considérées comme masculines et les autres comme féminines.

Le septième, « l'obéissance », *Sraosha*, est avant tout un dieu prêtre ; il fut le premier à disposer le sacrifice, à réciter les *Gathas* à sacrifier aux immortels « saints », *Ameshas spentas*. Il dirige les mortels dans leur voyage vers la vie future et assiste à leur jugement. Il est l'archange qui combat pour Mazda contre les démons. La lutte est continue ; elle ne cessera qu'au dernier jour.

Lorsque *Sraosha* aura finalement vaincu les monstres démoniaques, particulièrement *Aêsma-Daeva* (3), le démon de la colère, Ahura-Mazda pourra inaugurer le règne de la perfection et ouvrir les cieux aux élus.

Au-dessous de Mazda et des Ameshas Spentas, il y a les *Yazatas*,

(1) On ne saurait donc affirmer sans plus que *Tobie*, XII, 15 (*ego sum Raphaël unus ex septem qui adstamus ante Dominum*) dérive des idées iraniennes.

(2) Dans plus d'un cas, sans doute, cette attribution provient de l'identification, intentionnelle ou non, de ces divinités avec des génies populaires pré-existants (CARNOY, in *Christus*[5], 357.

(3) Cf. *Asmodaios*, dans *Tobie*, III, 8.

« êtres dignes de vénération ». Ce sont, pour la plupart, d'anciennes divinités aryennes devenues, dans le système avestique, de simples « anges » auxiliaires, mais ayant continué longtemps à être honorées par la masse de la nation. Tel était *Atar*, personnification du feu, symbole de la divinité, emblème sacré de la foi (1). Il faut citer aussi *Mithra*, qui signifiait probablement (2) « fidélité, serment ». Dans le Véda, il est surtout le gardien des serments et des pactes. Précurseur du Soleil et dispensateur de sa lumière ; il est toujours bienfaisant. Dans l'Avesta, le soleil est son œil.

Anahita, déesse des eaux et de la fécondité. Elle triomphe des démons et rend heureux les fidèles.

Les *Fravashis*, « sortes d'anges gardiens qui veillent sur les hommes et sur les collectivités humaines, avec mission d'écarter et de vaincre les mauvais génies », sont analogues à l'*agathos daïmôn* des Grecs.

Royaume du mal. — Il est symétrique au royaume du bien et conçu comme rigoureusement hiérarchisé. Naturellement, l'*Avesta*, qui est un recueil d'hymnes et de prières, en parle peu. Il est amené à évoquer les puissances mauvaises uniquement quand il s'agit de les conjurer par des invocations, des purifications ou des exorcismes.

1° *Ahriman* est un être abstrait, le principe de l'insubordination et du mal. Il préside à une armée de démons, mâles et femelles, de mauvais génies, de sorciers et de sorcières.

2° Les *daevas* sont les soldats de l'armée du mal. On les appelle aussi *drujes* ou *drukhs*, d'une racine védique et iranienne qui signifie *ruse*, *tromperie*, *malice*. Le mot est féminin. « Il existe une *druje* par excellence qui habite parmi les hommes pervers et impurs et procrée avec eux des êtres mauvais. » Il y a également une *druje* des cadavres.

Le conflit des deux royaumes est partout. Ahura-Mazda et Ahriman se disputent le monde des corps et celui des esprits, le monde terrestre et le monde stellaire (3).

L'Iranien, homme d'action, a créé un système clair et consistant, où tout concourt à tracer nettement au fidèle le chemin à suivre, non seulement pour obtenir une récompense future très attrayante, mais pour être citoyen honnête, rangé, travailleur, généreux, propriétaire prospère et bon père de famille...

(1) Carnoy, *l. c.*, 358.

(2) Gressmann, *Orient. Relig.*, 139.

(3) Pour ce bref exposé de la Religion sous les Parthes, nous avons suivi, sauf indication contraire, l'étude de l'abbé Labourt, dans *Où en est l'histoire des Relig.*, I, 202 et s.

« Si, sur certains points, la religion de Zoroastre a développé des conceptions et des usages analogues à ceux du Judaïsme... c'est qu'elle essayait de répondre aux aspirations de l'homme... et surtout qu'elle s'attachait spécialement au problème moral qui se présente à tous les hommes sous le même aspect... » Mais le Mazdéisme ne témoigna pas la même fermeté que le Judaïsme à maintenir l'idée de Dieu dans toute sa pureté (1).

Avant de clore ce chapitre, faisons remarquer que, dans l'espoir de trouver enfin la paix de l'âme, on recourait, plus particulièrement à l'époque étudiée ici, à toutes sortes de pratiques superstitieuses, δεισιδαιμονία, et, à partir du Ier siècle, semble-t-il, la magie commença à prendre une importance considérable, en Egypte d'abord, confluent des courants hellénique, hébraïque, babylonien, iranien. Pour donner plus d'efficacité à leurs sortilèges, les magiciens invoquaient, à côté d'Orphée, d'Osiris et d'autres, Yahweh Sabaoth, Abraham, Isaac, Jacob.

Les dieux orientaux furent accueillis, dans le monde gréco-romain, plus libéralement que dans le passé. C'est qu'ils apparaissaient avec un caractère qui convenait au public incapable de philosopher ; ils se présentaient à tous les hommes, inlassablement bienveillants et secourables, guérisseurs, sauveurs. Leur culte consistait en prières et exercices fréquents.

(1) Carnoy, *l. c.*, 367-371.

CHAPITRE IX

DANS LE MONDE JUIF A L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

ARTICLE PREMIER

En Palestine

Des villes d'Asie et d'Egypte, Pergame, Rhodes, Antioche, Alexandrie surtout, reléguèrent au second plan des cités jadis glorieuses et puissantes de la Grèce : Sparte, Argos, Thèbes, et même Athènes et Corinthe. C'est que, si les premières n'avaient encore ni passé, ni auréole, elles étaient, en réalité, plus vivantes, plus peuplées et plus brillantes que les autres.

Cette annexion de l'Orient au monde grec, la suppression de toute barrière politique, économique, morale ou intellectuelle, les courants de pénétration réciproque entre les territoires élargirent singulièrement les conceptions de la vie politique, littéraire, artistique et religieuse (1).

De même que les peuples du Proche-Orient, depuis l'antiquité la plus reculée, les Grecs n'avaient jamais donné, dans les temples, aucun enseignement au peuple. On n'était initié à la religion que par les écrits des poètes que, enfant, on lisait chez le grammairien, et par les traditions populaires transmises oralement. Or, l'anthropomorphisme grossier des légendes divines avait grandement favorisé l'idolâtrie ; mais le succès de la philosophie et la critique des traditions religieuses détournèrent de la religion classique la plupart des esprits cultivés (2) ; et, d'autre part, à Alexandrie, Antioche, Pergame, se pressa une population cosmopolite, sans lien avec le passé, faisant bon marché des traditions grecques et prompte à s'assimiler les cultes étrangers.

(1) J. Toutain, *L'Economie antique*, 103-105, 119-123, 139.
(2) Gernet et Boulanger, 394.

1. La formation des partis

Dans tous les pays où les guerres ou l'hostilité de leurs oppresseurs les avaient dispersés, les Juifs avaient gardé *la foi à Moïse* et, dans la mesure où c'était possible, *la pratique de la Thorah.*

En Babylonie, les exilés avaient accepté la situation que leur avaient faite les rois qui les avaient déracinés de leur sol natal. Jérémie et Ezéchiel leur avaient montré que la résignation à la volonté de leurs maîtres était le moyen le plus pratique de rendre supportable leur état qu'ils devaient considérer comme une punition de Yahweh. Sous la domination des Perses, un *modus vivendi* devenu moins dur fut accepté des Juifs avec reconnaissance. Cyrus leur avait rendu la liberté et les avait comblés de biens. Sous ses successeurs, quand on usait de quelques spéciale rigueur, les Juifs comprenaient qu'ils devaient courber la tête et attendre.

En Palestine, Jérusalem, le temple, les fortes institutions sacerdotales ou laïques, administratives, judiciaires ou scientifiques, telles que les avait créées ou restaurées Esdras, tout cela constituait un gouvernement central auquel le patriotisme, d'autant plus tenace qu'il avait un caractère religieux, rattachait tous les Juifs du monde. Au IIIe siècle avant notre ère, les institutions d'Esdras étaient toujours solides ; jusque-là, elles suffisaient à leur but. Aggée, Zacharie, Malachie, Joël, des hommes éminents étaient venus apporter tour à tour leur prestige ou leur autorité à cette théocratie qui allait rencontrer tant de difficultés : une des plus grosses lui viendra des Juifs eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs luttes intestines, des *partis.*

A la suite de leurs conquêtes, les Grecs s'établirent un peu partout, en Palestine. Israël ne toucha la mer que par Jamnia et Joppé ; les autres villes, phéniciennes ou philistines, étaient païennes ou très hellénisées ; hellénisés également, et longtemps avant la conquête romaine, les gens cultivés des grandes cités situées à l'Est et à l'Ouest du pays. « Le petit Etat juif demeura comme un îlot isolé dans les montagnes (1). » Or, à la fin du IIe siècle, Antiochus Epiphane consacra le temple du mont Garizim à Zeus hospitalier et celui de Jérusalem à Zeus Olympien ; puis, il fit élever des autels païens dans toute la Judée (2). Partout, les Grecs avaient bâti des bains, des gymnases, des temples ; et donc partout, dès lors, le Juif se trouva en contact

(1) Mot de Lagrange, *Judaïsme*, 49. Voir Bousset, *Relig. des Judent.*, 65.
(2) Cf. Lagrange, *l. c.*, 54-55.

avec les *goym*. Or, pour le « peuple de Dieu », c'était une question, ou plutôt un cas de conscience de savoir *comment régler ses relations avec les païens, dans les contacts de chaque jour, et jusqu'à quel point devaient être observées les antiques prescriptions mosaïques* : les questions relatives aux impuretés légales en particulier étaient pressantes. En outre, devait-on condamner, rejeter les arts de la Grèce ? Dans quelle mesure pouvait-on s'intéresser au vrai et au beau ? Ces problèmes étaient d'autant plus difficiles à résoudre que les Juifs n'avaient plus de prophètes ni de prêtres d'une autorité indiscutable, comme avait été celle d'Esdras. Après la mort du grand Restaurateur, pendant un siècle, on s'appliqua à étudier les prescriptions lévitiques et à les adapter, suivant l'esprit d'Esdras, aux changements profonds qui s'étaient produits ; mais le jour vint où, manifestement, des cas de conscience nouveaux exigeaient des solutions nouvelles.

Deux partis se formèrent, non pas entre Juifs monothéistes et Juifs à tendance plus ou moins païenne, mais entre monothéistes n'admettant aucune modification à la Loi et monothéistes voulant en modifier l'application. Les préceptes relatifs à la pureté légale, assez embarrassants, furent rejetés par ceux-ci comme inapplicables ; par les autres, ils furent, au contraire, rendus plus stricts : les premiers sont connus sous le nom de Sadducéens, les autres sous celui de Pharisiens.

Les *Pharisiens* (1) avaient commencé à exister, comme parti, à l'époque des Machabées. Ils avaient d'abord combattu à côté de ces héros, mais ils se retirèrent quand la guerre et l'administration machabéennes, de religieuses qu'elles étaient à l'origine devinrent exclusivement politiques. A l'époque de la domination romaine, les Sadducéens auront beau être à la tête du Sanhédrin, ce seront les Pharisiens qui exerceront le plus d'influence sur le peuple, parce qu'ils seront les Docteurs de la loi : ce seront des *sôpherym*, des hommes du Livre. Leurs ennemis, le *'am hâ-'areṣ*, le vulgaire aussi bien que les Sadducéens, en somme tous ceux qui ne donneront plus force de loi aux παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων, les appelleront les *séparés* (2), *perašym*, dont nous avons fait *Pharisiens* ; eux, ils se nomment les *pieux*, *ḥassidym*, *Assidéens*.

Les Pharisiens constituaient bien une sorte d'association (3),

(1) Schürer, *Geschichte*[3], II, 380-406 ; Bousset, *Relig. des Jud.*, 161-168 ; Bertholet, *Die jud. Rel.*, § 28.

(2) Ils imagineront et imposerint une foule de prohibitions, une *haie* pour protéger la *Thorah*. Voir Ecriture et traditions, p. 577.

(3) « Nous voudrions les définir : une association qui se flattait de connaître plus

mais on ne saurait, sans jeu de mots, parler d'*église* (1), ni même d'église *en germe*, surtout si l'on songe à une autorité infaillible veillant sur un dépôt de croyances.

Les Pharisiens n'étaient pas un parti politique. Ils avaient un seul but : l'accomplissement rigoureux de la Loi (2). Quand celui-ci n'était pas entravé, ils acceptaient n'importe quel gouvernement ; dans le cas contraire, ils résistaient : c'est dans ce dernier cas seulement et en ce sens, qu'on pourrait parler de parti politique, sous Antiochus Epiphane, par exemple, sous Jean Hyrcan, sous Alexandre Jeannée. Pour comprendre leur attitude politique, à l'époque surtout où Israël était gouverné par des étrangers, des païens, on peut envisager deux points de vue. Au point de vue de la Providence divine, la domination étrangère devait paraître un châtiment envoyé par Yahweh pour punir les péchés de son peuple. Et voilà pourquoi, sans doute, Pollion et Séméie conseillèrent aux Juifs de se soumettre au gouvernement d'Hérode. A ceux qui se plaçaient au point de vue de l'Election d'Israël, la domination étrangère paraissait, au contraire, une énormité qu'il fallait repousser par tous les moyens. Dans ce cas, on avait à se demander, non pas s'il était *obligatoire*, mais s'il était *permis* d'obéir à l'autorité étrangère et de lui payer tribut. On peut dire que le peuple se plaçait à ce second point de vue, et de même les Pharisiens, car tout gouvernement non pharisien compromettait toujours un peu le libre exercice de la Loi.

Un pharisien, Saddoq, et Judas de Galilée fondèrent le parti de la Révolution, les *Zélotes*, et ainsi le Pharisaïsme, d'abord indifférent à la politique, devint ce courant révolutionnaire qui, vers le temps du Christ, gagna de plus en plus du terrain vers le Pouvoir (3).

Les *Sadducéens* étaient les aristocrates, les riches, la haute classe juive. Leur nom (4) doit se rattacher aux grands prêtres Sadoqides (5).

« exactement que quiconque la loi de Dieu, dans son texte et dans sa tradition, organisée pour la pratiquer plus ponctuellement, et pour l'imposer aux autres ». LAGRANGE, *Judaïsme*, 272.

(1) Voir un peu plus loin p. 593..

(2) A. BERTHOLET, *Die jüd. Relig. von der Zeit Esras*, § 26, 1.

(3) JOSÈPHE, *Antiq.*, XVIII, I, 1. *Bell.*, IV, III, 9 et s ; V, 1, VI, 3 ; VII ; VIII, 1. Cf. BOUSSET, *Relig. des Jud.*, 187 et s. ; BERTHOLET, *l. c.*, §, 26, 5 et 6.

(4) Il ne s'agit pas de l'adjectif *sdyq*, car le changement du *y* en *w* serait inexplicable. On a *sdwq*, dans LXX, JOSÈPHE et la *Mišna*.

(5) Cf. II *Sam.*, VIII, 17. *Ezéchiel* (XL, 46 ; XLIII, 19 ; XLIV, 15 ; XLVIII, 11), dans sa peinture idéale de la Théocratie, ne reconnaît qu'aux Sadoqides le droit d'exercer dans le Temple les fonctions sacerdotales. Cette vue d'Ezéchiel ne fut pas entièrement réalisée, après le rétablissement du culte, au retour de l'exil, car une partie des anciennes familles sacerdotales sut faire valoir son droit traditionnel. Mais il n'en est pas moins vrai que les

Depuis le commencement de la guerre des Grecs et même de celle des Perses, la classe sacerdotale constituait la noblesse ; or, les familles des grands prêtres appartenaient au parti sadducéen. L'analyse de l'antagonisme qui divisait Sadducéens et Pharisiens nous fait voir que la lutte était entre les prêtres influents et les hommes faisant profession de suivre strictement la Loi ; par conséquent, les adversaires de ceux-ci n'étaient pas les prêtres comme tels, mais ceux-là seulement à qui leur fortune et leurs fonctions donnaient une particulière influence dans la vie civile.

La différence entre les deux partis paraît avoir consisté essentiellement en ceci : *les Sadducéens niaient que les traditions eussent force de loi et fussent obligatoires* ; *ils exigeaient la liberté de penser au point de vue de l'application de la Thorah aux cas particuliers.* C'est ce que paraissent démontrer les quelques faits suivants : en droit criminel, les Sadducéens étaient plus sévères que les Pharisiens ; ils ajoutaient même certains points qui n'étaient pas contenus dans la Thorah (1). Prétendant s'en tenir aux antiques croyances (2), ils niaient la *résurrection* des corps, la *rétribution* dans une autre vie, la permanence de la personnalité individuelle, l'existence des Anges et des esprits. A leurs yeux, Dieu n'avait aucune influence sur le libre arbitre et, par suite, l'homme était la cause unique de son bonheur comme de son malheur. L'application à la conduite de cette pensée que Dieu ne coopère pas aux actions humaines explique en partie comment la haute aristocratie adopta les idées des Sadducéens.

Sous la domination des Perses et sous celles des Grecs, le haut sacerdoce avait entre ses mains la direction de la politique. Le grand prêtre était le chef de l'Etat ; les prêtres les plus marquants étaient à la tête de la *Gerusia*, appelée plus tard *Sanhédrin*, de sorte que la tâche du sacerdoce était politico-religieuse, mais les intérêts religieux sollicitaient d'autant moins leur attention que les préoccupations politiques les absorbaient davantage. On remarque cela surtout à l'époque de l'hellénisme. Quiconque voulait faire quelque chose devait plus ou moins se mettre en contact avec la civilisation grecque : les intérêts religieux en souffraient d'autant. On conçoit dès lors que,

Sadoqides constituèrent le noyau et la partie principale du sacerdoce après l'exil. Le Chroniqueur (I, *Chron.*, IV, 5), dans ses généalogies, rattache la maison de Sadoq à Eléazar, l'aîné des fils d'Aaron.

(1) Voir quelques détails dans LAGRANGE, *Judaïsme*, 304-306.

(2) S'ils étaient ainsi conservateurs, c'était moins par attachement à l'antiquité qu'à cause de l'esprit mondain engendré par leur situation influente. C'était leur manque d'énergie religieuse qui leur faisait regarder comme suffisante l'antique croyance. La remarque est de SCHÜRER, *Geschichte*, II, 416.

dans ce milieu, les exigences d'Antiochus Epiphane pussent trouver de l'écho : une partie du sacerdoce était toute disposée à remplacer le culte judaïque par celui des païens. L'intervention des Machabées mit fin à cet état de choses, mais les tendances survécurent. Par contre, un des résultats de l'élévation des Machabées fut de développer et de fortifier la vie religieuse et, par suite, l'étroit formalisme des *Assidéens* acquit une influence de plus en plus grande : celui-là seul fut tenu pour vrai israélite qui donnait force de loi aux explications de la Thorah. Mais plus les *Assidéens* devenaient influents, plus l'aristocratie s'éloignait d'eux.

Les Sadducéens se montrèrent attachés aux Asmonéens ; ils subirent la même disgrâce qu'eux. « Hérode les décima cruellement et les rendit impuissants. Il créait d'ailleurs des grands prêtres étrangers qu'il changeait selon son bon plaisir (1). » Il discrédita ainsi, non seulement la fonction sacerdotale, mais aussi le parti sadducéen (2)

Les Esséniens (3). — On ignore l'étymologie exacte de leur nom (4)

Leur résidence principale était à côté de la mer Morte, vers Engaddi (5) ; mais il y en avait en d'autres villes (6), en particulier à Jérusalem où l'on connaissait le prophète (7) essénien Judas (8). La secte aurait commencé à l'époque des Machabées, car JOSÈPHE (9) en parle en même temps que des Pharisiens et des Sadducéens, sous Jean Hyrcan. Les Esséniens étaient passionnément attachés au Judaïsme.

Leur foi et leur culte subirent-ils quelque contamination païenne ? (10).

(1) LAGRANGE, *Judaïsme*, 302 ; voir 419.

(2) Sur les Sadducéens, SCHÜRER, *Geschichte*[3], II, 406-419.

(3) Sur les Esséniens, à l'époque que nous étudions, voir ZELLER, *Philosophie der Griechen*[4]. III, II, 307-377 ; SCHÜRER, *Geschichte*[3], II, 561-584 ; BOUSSET, *Rel. des Jud.*, 431-443 ; BERTHOLET, *Die jud. Rel.*, § 28, 12 ; LAGRANGE, *Judaïsme*, 307-330.

(4) *Essenoï*, dans JOSÈPHE, *passim*, PLINE, *Hist. nat.*, v, 17 ; *Essaïoï*, dans PHILON et six fois dans JOSÈPHE.

(5) PLINE, *l. c.*

(6) JOSÈPHE, *Bellum*, II, VIII, 124.

(7) Il aurait annoncé exactement le jour de la mort d'Antigone, frère d'Aristobule I[er] (104-103).

(8) JOSÈPHE, *Antiq.*, XIII, XI, 2.

(9) *Bell. jud.*, II, VIII, 119.

(10) Voici le texte qui donne lieu à cette question. JOSÈPHE écrit (*Bell.*, II, VIII, 128) : « *Leur piété envers la divinité a un caractère particulier* : avant le lever du soleil, ils ne prononcent aucune parole profane, mais ils lui adressent des prières traditionnelles comme pour le supplier de se lever ». On rappelle, à ce propos, un beau passage du psalmiste (*Ps.*, XIX) qui chante la gloire de Yahweh manifesté par ses œuvres — *Hymne au Soleil* d'un S. Fran-

La notion d'une matière glorifiée et spiritualisée était inconnue aux Esséniens comme aux autres Juifs — à l'exception des Pharisiens. Sous l'influence, consciente ou non, des idées platoniciennes, les Esséniens admettaient la chute des âmes dans les corps. Par suite, à la mort, elles étaient délivrées, élevées vers les sphères célestes et recevaient leur rétribution définitive, éternelle.

Leur fidélité aux observances extérieures paraît plus méticuleuse encore que celle des Pharisiens. Signalons, en particulier, leur rigueur pour le repos du sabbat (1), leur soin de la pureté légale : bain avant chaque repas (2) ; ils sont vêtus de blanc et tiennent à avoir la peau toujours sèche (3).

Leur vie fait songer à des sortes de Religieux israélites. Et voilà où réside la grande nouveauté de l'Essénisme. Les Esséniens renonçaient à la vie de famille pour vivre en communauté; et ils obéissaient (4) à des chefs ou supérieurs. Ils avaient des économes chargés de pourvoir à leurs besoins. « C'est une loi qu'en entrant dans la secte on abandonne à la corporation sa fortune, de sorte que personne ne paraisse dans l'état misérable de la pauvreté, ni dans l'éclat de la richesse : *toutes les possessions étant en commun, ils n'ont plus, comme des frères, qu'un seul patrimoine* (5)... Les préposés aux fonds communs sont élus par le suffrage et s'occupent indistinctement des besoins de tous (6)... Quand les membres de la corporation viennent de dehors, on met tout à leur libre disposition, et ils entrent chez des gens qu'ils ne connaissaient pas comme chez des amis intimes (7). »

Après les prières du matin, « leurs préposés les désignent pour les métiers qu'ils savent, et ils travaillent d'un seul trait jusqu'à la cinquième heure. » Alors ils prennent un bain dans l'eau froide ; puis « ils se réunissent dans une salle à eux, où aucun de ceux qui pensent autrement n'a accès... Quand ils ont pris place en silence, le boulanger distribue les pains à la file, et le cuisinier offre à chacun un seul mets. Le prêtre bénit la nourriture... Après le repas, on prie

çois d'Assise avant la lettre. — Mais, dans ce cas, on se demande pourquoi un Juif comme Josèphe aurait appelé piété des prières adressées au soleil. Il n'est pas invraisemblable que, le culte du Soleil sous des noms divers étant si commun dans le Proche-Orient, quelques sentiments plus ou moins superstitieux se soient glissés dans la religion des Esséniens.

(1) *Bell.*, II, VIII, 147.

(2) *L. c.*, 128 ; quelques détails topiques, *l. c.*, 147-149.

(3) *L. c.*, 123.

(4) *Bell.*, II, VIII, 134.

(5) *L. c.*, 122 ; voir aussi 124.

(6) *L. c.*, 123.

(7) *L. c.*, 124.

de nouveau (1)... Aucun cri, aucun tumulte ne souille jamais la maison ; chacun cède la parole à un autre à son tour (2)... »

« Ceux qui désirent entrer dans leur secte ne sont pas admis aussitôt ; ils sont soumis au même genre de vie, mais au dehors (3) »... Puis, s'il donne satisfaction, il est « admis à se rapprocher davantage du genre de vie... mais il n'est pas encore reçu aux repas communs... On éprouve encore ses mœurs pendant deux ans, et, s'il est jugé digne, il est accepté dans la société. » Mais, auparavant, il doit promettre sous « serments redoutables, d'abord de pratiquer la piété envers la divinité, ensuite de garder la justice envers les hommes et de ne nuire à personne..., de haïr toujours les injustes et de s'entendre avec les justes dans leurs luttes communes ; de se montrer toujours fidèle envers tous, surtout envers les dépositaires du pouvoir... Il jure encore de ne transmettre à personne aucun point du dogme (4) autrement qu'il l'a reçu..., de conserver de la même manière les livres de leur secte et les noms des anges (5) »

Ceux qui sont pris sur le fait en des fautes graves sont chassés de la corporation (6).

Cette vie des Esséniens est remarquable. Observons toutefois que, pas plus chez eux que chez les Pharisiens, on ne trouve *la piété* (7) proprement dite ou *vie intérieure*, c'est-à-dire *l'application de l'âme à s'unir à Dieu, et uniquement pour lui-même.* Aucun « livre de piété », chez les Juifs de Palestine ; aucune explication de piété entendue en ce sens, ni dans le Talmud ni dans les *midrašym* ou commentaires de la Loi (8) ; ce qui ne signifie pas, d'ailleurs, qu'aucun Juif n'eût de *piété* (9).

On peut signaler (10) telle ou telle idée, tel ou tel usage des Esséniens admis par certaines populations ou certains cercles philosophiques plus anciens, mais *la vie commune telle que la vivaient les Esséniens*, librement choisie, essayée par une probation qui durait

(1) *L. c.*, 129-131.
(2) *L. c.*, 132.
(3) *L. c.*, 137.
(4) Δόγματα.
(5) *Bell.*, II, VIII, 138-142.
(6) *L. c.*, 143.
(7) Le P. Lagrange a développé cette question, *Judaïsme*, 427-479.
(8) On trouvera les précisions et nuances, *l. c.*, 473-474 ; et noter les conclusions de Lagrange, 475-476 ; 477 et s. ; 479-480.
(9) Cf. *l. c.*, 471. — Faut-il admettre l'existence d'une *gnose mandéenne* ? Ce n'est pas démontré. Voir l'opinion de Lagrange dans la *Rev. bibliq.* de 1927 et 1928 ; très bref résumé dans *Judaïsme*, 422-426.
(10) Cf. Schürer, *Geschichte*, t. II, 573-575 ; Lagrange, *Judaïsme*, 323.

deux ans, puis vouée « par des serments solennels », cette vie de religion, de vertu, de fraternité n'a de vrai précédent que dans la secte de Pythagore. Ce qui rapprochait le plus les deux confréries c'étaient, en premier lieu, la notion même de confrérie, et, en second lieu, la doctrine sur le salut de l'âme élevée vers les sphères célestes après avoir quitté le corps. On pourra rapprocher aussi des croyances et des usages des Esséniens la vie de la communauté que Pythagore avait fondée à Crotone, au VIe siècle avant notre ère, et qui jouissait d'une réelle autorité : On n'était admis dans cette confrérie qu'après avoir subi une probation. Le serment était condamné, sauf celui de ne rien révéler aux profanes. Les disciples de Pythagore avaient pour maxime de « suivre Dieu », en soumettant la chair à l'esprit. Le Maître avait insisté sur la nécessité de résister à ses passions et d'éviter les plaisirs, mais il n'avait pas prescrit le célibat. Au cours du Ier siècle de notre ère sinon plus tôt, les membres de la confrérie faisaient des purifications fréquentes. Ils s'abstenaient de certains aliments. Ils étaient vêtus de blanc.

Ce fut surtout avec les Néo-pythagoriciens (1) que la vie de communauté se développa.

Il est probable que, directement ou indirectement, les Esséniens empruntèrent aux Pythagoriciens leur doctrine sur l'âme et la pratique de la vie commune stricte. Quant aux autres idées ou pratiques, ils pouvaient les trouver enseignées ou aisément suggérées par les livres juifs, sacrés ou non (2).

2. Les Synagogues

Les Juifs ne pouvaient licitement rendre à leur Dieu le culte proprement dit avec ses sacrifices et cérémonies qu'au temple de Jérusalem (3). Il est très naturel d'admettre que, pour suppléer à

(1) Ils apparaissent vers l'an 200 avant J.-C., avec Bolos de Mendès, et prennent plus d'importance au Ier siècle av. J.-C., à Alexandrie. Dans la suite, leur centre fut à Rome : P. Nigidius Figulus, contemporain de Cicéron, est considéré comme le fondateur du Néo-pythagorisme romain.

(2) Le P. Lagrange (*l. c.*, 329-330) attribue aux Esséniens le *Livre éthiopien d'Hénoch* et *L'Assomption de Moïse*.

(3) Rappelons ici qu'au retour de la captivité, Zorobabel avait bâti un second temple sur les ruines de celui de Salomon. Ce temple était bas et étroit. Or, afin de s'attacher les Juifs, et aussi parce que cette entreprise était une de celles par lesquelles Hérode voulait donner à son royaume un grand prestige, le roi démolit le temple de Zorobabel et érigea à sa place un monument somptueux. Le sanctuaire proprement dit fut achevé l'an 19 av. J.-C. ; les portiques extérieurs, 8 ans plus tard, et l'ornementation, en 64 seulement

ce qui leur manquait, ceux qui vivaient loin de la Cité sainte, ou du moins les plus religieux d'entre eux, aient été amenés à se réunir en des lieux de *synagogh* ou *assemblée*, où ils allaient prier et écouter la lecture de leurs Livres saints. Mais à quelle époque remontent les Synagogues ou lieux spécialement édifiés pour les exercices religieux ? Les plus anciennes actuellement connues sont du IIIe siècle avant Jésus-Christ, en Egypte, du IIe siècle à Délos, et de la fin du Ier siècle, en Palestine (1). Elles constituaient un centre, une sorte de rendez-vous pour toute communauté israélite, aussi bien en Palestine qu'à l'étranger. Les plus petits villages pouvaient en avoir une ; il y en avait plusieurs dans les grandes villes ; Jérusalem en possédera, paraît-il, près de cinq cents (2), dont plusieurs seront des *lieux de prière* ou « synagogues » *de famille.*

A la tête de chacune, il y avait un *chef de synagogue*, ou même plusieurs, pour présider les exercices. Il n'était pas du tout nécessaire qu'ils fussent prêtres. Il y avait aussi un *collecteur d'aumônes* en espèces ou en nature pour les pauvres et un *ḥazzan* ou serviteur chargé de tous les services matériels se rapportant soit à la synagogue soit à la communauté. Les autres fonctions étaient remplies par des hommes de bonne volonté que désignait le chef de la synagogue, suivant l'opportunité.

Le local de la réunion appartenait à la communauté. C'était une salle rectangulaire, plus ou moins décorée, dans laquelle se trouvait une *caisse* ornée d'un voile renfermant les *volumina* des Ecritures, une *estrade* où se tenaient ceux qui devaient prendre la parole, et des *bancs* pour les assistants.

On se réunissait à la synagogue le jour du Sabbat, et aussi — du moins vers le temps du Christ — le Lundi et le Jeudi, et on récitait, debout, la face tournée vers Jérusalem et le Temple, certaines prières déterminées de la Bible. La lecture des Livres était faite successivement par sept lecteurs, et en premier lieu par le prêtre, s'il y en avait un. Les Livres étaient divisés en 153 parties, de manière à pouvoir les lire tout entiers en trois ans. Les jours de Sabbat, on lisait les Livres historiques et les Prophètes. On expliquait les textes lus. Cette explication était confiée au chef de la Synagogue ou à celui qu'il

après J.-C. (Au commencement de la vie publique du Christ, il y avait donc 46 ans qu'on y travaillait).

(1) Voir E.-L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (1934), p. 1, 40, 69 ; R. Weil, *La cité de David*, 186 et suiv., et l'inscr., t. II, Pl. xxv *a* ; E. Schürer, *Geschichte*[4], t. III, 41. Cf. H. Vincent, RB XLIV, 111-114.

(2) Cf. Schürer, *l. c.*, II, 425, n. 2 : 480 exactement, d'après *jer. Megilla*, III, 1 (73[d]).

jugeait plus capable de s'en bien acquitter. Enfin, un prêtre ou, s'il n'y en avait pas, un membre de la communauté donnait à l'assemblée une bénédiction sous forme de prière.

Parmi les Juifs, la connaissance plus approfondie de la Loi n'était pas l'apanage des prêtres : tout israélite qui avait de l'intelligence pouvait s'adonner à cette étude et se faire une compétence C'est ainsi que, à partir des Séleucides surtout, se constitua une classe spéciale, celles des *scribes*, Docteurs de la Loi ou *rabbins*.

Le Rabbinisme. — Les hommes qu'on appelle Rabbins — *rabbi*, *rabbôni* — étaient, à proprement parler, les successeurs des scribes. dont Esdras demeurait le type le plus admiré. Les « scribes » ou *sopherym* écrivaient, copiaient, connaissaient et expliquaient la Loi. Son texte, conservé au Temple, devait normalement être connu et même, sans doute, expliqué par les hommes du Temple. Les *prêtres* étaient, de par leurs fonctions même, obligés de connaître les lois ou rites sacrificiels et de s'y conformer et, quand il y avait lieu de résoudre les cas relatifs aux souillures légales (1). On ne voit pas, au cours de l'histoire d'Israël, qu'ils aient exposé ou expliqué *au peuple* le dogme ni la morale mosaïques (2). Ce sont les prophètes (3) que l'on voit s'acquitter de cette mission, depuis les jours de Samuel jusqu'à la Captivité.

A partir du jour où les Juifs concentrèrent davantage dans la *Thorah* toutes leurs règles de vie et leurs aspirations, l'influence des Docteurs de la Loi ne fit que grandir, et, avec le triomphe des Asmonéens, ils devinrent les véritables « éducateurs » du peuple ; ils furent l'âme des Assidéens, qu'on appela ensuite Pharisiens. Critiques vigilants, ils relèveront vivement les défauts et les torts de la maison régnante, celle des Asmonéens. (Ils finiront par triompher des Sadducéens hellénophiles et deviendront, lorsque Jéruaslem sera ruinée, les seuls chefs du peuple.)

(1) *Deut.*, xxiv, 8 ; xvii, 8-13. On peut entendre en ce sens, II, *Chron.*, xv, 3 *b*.

(2) D'après notre texte du *Deutér.* (xxxi, 9 et s. TM et LXX), la *thôrah* fut confiée *aux prêtres*, « fils « de Lévi, *et aux anciens d'Israël*, et il *leur* fut ordonné de *la lire* au peuple assemblé, *tous les sept ans*. Cette *lecture* fut-elle régulièrement faite ? Les textes n'en disent rien. Ce qu'on nous dit, c'est que Josué, qui était non pas lévite. mais éphraïmite, *lut* la loi au peuple (*Jos.*, viii, 34), que Josaphat, la 3e année de son règne, envoya dans les villes cinq *princes*, neuf *lévites* et deux *prêtres* pour instruire le peuple (II *Chron.*, xvii, 7-9. Par conséquent II *Chron.* XXVIII 6 n'a pas de portée spéciale). Lorsque, par hasard, le prêtre Helcias eut découvert le livre de la *thôrah*, dans « la maison de Yahweh », ce fut *le roi Josias* qui *lut au peuple*, *aux prêtres*, *aux lévites* — et *aux prophètes*, ajoute le *Livre des Rois* — assemblés dans la maison de Yahweh, « le livre de l'alliance qui avait été trouvé « (II, *Chron.*, xxxiv, 14-16, 29-30 et II, *Reg.*, xxii, 8-20 ; xxiii, 1-3). Et c'est tout, *antérieurement à la Captivité*.

(3) Ils n'étaient pas nécessairement prêtres, personne ne l'ignore.

En général, ils donnaient leur enseignement *le jour du Sabbat, après le service religieux* de la synagogue, dans une salle ou à ciel ouvert. A Jérusalem, ils réunissaient leurs disciples généralement sous les portiques du Temple, ou bien dans quelque salle de l'édifice sacré (1)

3. Ecriture et traditions

Aux trois derniers siècles antérieurs au Christ, il n'y avait aucun prophète, aucun législateur autorisé pour répondre aux besoins nouveaux, modifier ou adapter la législation. Les circonstances étaient bien changées ; les idées religieuses elles-mêmes avaient évolué ; mais pouvait-il seulement être question de toucher à une Loi donnée par Yahweh et d'accepter des conceptions religieuses ou autres qui ne fussent pas contenues, d'une certaine manière, dans une Ecriture reconnue comme divine ?

Le Judaïsme était lié à cette Ecriture par deux dogmes fondamentaux : 1° l'existence d'un Dieu unique ; 2° la vie religieuse, civile, familiale, domestique, réglée d'après une loi divine dont on ne pouvait s'écarter et que personne n'avait le droit de réformer. On était donc réduit à déduire de l'Ecriture les solutions que paraissaient imposer les nécessités de la vie quotidienne. Mais cette exégèse n'était-elle pas fatalement vouée à un échec ? Comment trouver dans une lettre morte les directives d'une vie en marche ? Pourtant, il le fallait à tout prix. Les Docteurs, les Rabbins s'y astreignirent. Et, peu à peu, une jurisprudence, une tradition se constitua qui, avec le temps, acquit une grande force. Il y eut désormais deux sources du Droit et de l'équité : la *Thorah* et la tradition (2) ; mais cette tradition, parce qu'elle était humaine, ne pouvait s'imposer aux consciences qu'à la condition de s'envelopper dans l'exégèse, de se couvrir de textes sacrés. C'est ce que suggèrent déjà les mots employés pour la désigner : *Mišna* ou « répétition » de la Loi ; *Talmud* ou « enseignement » de la Loi. Le *midraš* est une recherche exégétique ; mais il est bien évident que cette exégèse n'est pas l'explication littérale du texte : le *midraš* doit trouver dans l'Ecriture ce qu'il y cherche.

(1) Sur les Synagogues, voir surtout Schürer, *Geschichte*³, II, 427-464 ; on y trouvera toutes les *sources* utiles ; Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*⁸, 322-335 (Fretté, dans RB, 1892, 137-147), Sukenik, déjà cité.

(2) Il serait plus exact de dire *les traditions*, car il n'y eut pas toujours *uniformité* absolue dans les règles de vie que les Docteurs déduisaient de l'Ecriture ; loin de là ! Qu'on se rappelle seulement *Hillel* et *Šammay*, pour ne citer que deux des principaux émules.

En fait, ce qu'il y cherche, c'est-à-dire les solutions pratiques (1), est généralement humain, sage, pondéré ; quand aux considérations pieuses, légendes ou autres développements (2), ils représentent les aspirations, l'état d'âme, la valeur religieuse et morale du peuple juif de l'époque. Le *midraš* de l'*halaka* porte sur trois objets : le rituel des sacrifices, la célébration des jours fériés et les distinctions entre pur et impur qui avaient pour but principal d'élever une haie autour de la Loi afin de la sauvegarder. La *Thorah* déclarait impur quiconque avait touché un cadavre (3) ; mais, disaient les Rabbins, un païen n'est-il pas pire qu'un cadavre, puisqu'il n'a pas de Dieu ? par conséquent son contact rend impur, et de même tout ce qu'il a touché : choses de l'alimentation, outils, argent. Il s'ensuivait que le populaire, les domestiques, les travailleurs manuels en général ne pouvaient guère éviter les souillures rituelles.

Le Rabbinisme était l'esclave de la Loi, mais il abusait de la Loi ; avec le temps, il poussa son exégèse jusqu'aux extrêmes limites de la vraisemblance. On en vint à admettre que, non seulement la Thorah, mais même son explication avaient été données par Yahweh à Moïse, au Sinaï, et à préférer les traditions à la Loi (4).

A plusieurs reprises, les Grands prêtres, qui étaient *sadducéens*, se montrèrent favorables à l'hellénisme. « Tout en pratiquant le culte selon les formules de la Loi », ils se croyaient « autorisés à méconnaître les espérances d'outre-tombe (5). » Les *Esséniens*, sous l'influence des idées pythagoriciennes et platoniciennes, aspiraient à un pur spiritualisme, avaient horreur de toute contamination, de tout ce qui est corporel, n'espéraient pas grand'chose d'un Messie humain et attendaient le salut de la délivrance de leur corps.

Quant aux *Pharisiens*, ils étaient absolument opposés à l'hellénisme. « Contre les négations des Académiciens et des Sceptiques ou le naturalisme des Stoïciens, ils maintenaient, par leurs Docteurs, l'existence d'une Loi révélée qui fixait leurs convictions et dirigeait toute leur pratique morale (6). » A leurs yeux, les connaissances qui

(1) *Halakah* ; plur. : *halakôth*.

(2) *Agadah* (rac. : *n.g.d*) ; plur. : *agadôth*.

(3) *Cadavre humain* : le toucher, toucher un os, rendait impur pour sept jours et excluait de la société des hommes (*Num.*, XIX, 11-16. Cf. V, 2-3). *Cadavres d'animaux ou de volatiles impurs* : leur contact rend impur (détails dans *Levit.*, XI, 24-28 et 31-38). *Cadavres des animaux purs* : dans certains cas, leur contact rend également impur (*Levit.*, V, 2 ; XI, 39-40.

(4) Sur toute cette question, voir SCHÜRER, *Geschichte*, II, 312-350 ; BOUSSET, *Relig. des Jud.*, 128-138 ; LAGRANGE, *Messianisme*, 137-147.

(5) LAGR., *Judaïsme*, 419.

(6) *Id.*, *ibid.*, 420.

se trouvaient dans la Bible suffisaient à l'homme. Ils n'admettaient donc pas de progrès ; dans l'ordre moral, la polygamie demeurait permise, tandis que pour les Gréco-Romains, une seule femme était légitime ; au point de vue social, ils niaient l'égalité des races : Israël était un peuple supérieur aux autres.

4. Théologie des Voyants

Les Voyants

Les Voyants des âges postérieurs aux Prophètes envisagent les choses exclusivement *en vision* et les expriment par des images qui souvent ne sont que des symboles. Ces voyants sont censés (1) des hommes du passé le plus lointain ; aussi, les allusions à l'avenir, déjà fréquentes chez les Prophètes, sont-elles devenues l'objet propre de leurs écrits qu'on appelle des Apocalypses (2), si bien que ces ouvrages affectent de traiter les événements les plus reculés du passé sous les apparences du devenir. Ces hommes furent, comme « littérateurs », insensibles à l'influence des Grecs. Toutefois, il semble qu'Israël n'a pu se dérober à l'action des idées nouvelles et des sentiments qui étaient désormais le patrimoine commun de toutes les classes dans les royaumes issus de la conquête d'Alexandre. Quand les cités les plus fières, même Athènes, même Sparte, se refusaient à se disputer une hégémonie restreinte, perdaient leur autonomie sous une domination plus vaste, Israël devait cesser de concentrer ses vues sur les Philistins, sur Moab, sur Edom. L'unique idéal des âmes les plus nobles, c'est-à-dire *la gloire de la cité*, ne régnait plus sans conteste, depuis que Platon, élève de Socrate, avait mis plus haut encore l'idéal de la justice, même méconnue, même bafouée, même mise au gibet. Les Juifs devaient donc être amenés, eux aussi, à reconnaître une nouvelle catégorie d'opposition, non plus celle des fils de Jacob et des étrangers, mais, au sein de leur propre nation, celle des justes et des injustes (3).

Effectivement, les Voyants des Apocalypses ont un horizon plus étendu que celui des Prophètes ; ils se complaisent dans la conception du Dieu du monde, transcendant et presque inaccessible ; ils envi-

(1) Ce procédé littéraire rappelle — mais à ce point de vue seulement — le « genre prophétique » des Egyptiens. Voir *Milieu bibl.*, t. II 144-151.

(2) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 495-511.

(3) Citation presque textuelle de Lagrange, *Judaïsme*, 81-82.

sagent, non seulement Israël, mais le monde considéré comme un tout.

Le Prophète mettait en présence Israël et ses ennemis nationaux ; les Voyants d'aujourd'hui prêchent la guerre contre les ennemis de Dieu ; ils pensent moins, semble-t-il, au règne temporel du Messie qu'au bonheur de l'au-delà. Toutefois, il convient de noter, en premier lieu, que si les méchants doivent être punis et les justes récompensés, ces justes sont, aux yeux du Voyant, le véritable Israël ; et, d'autre part, les promesses qu'on envisage sont, non seulement d'ordre religieux et spirituel, mais aussi d'ordre matériel : bien-être, puissance, domination — à peu près comme dans les livres des Prophètes.

Le Dieu des Apocalypses n'est pas plus puissant que celui d'Isaïe (1), ni plus juste que celui d'Abraham (2), ni plus miséricordieux que celui de Moïse (3), ni moins sage que celui de Job (4), mais il est très loin et très haut (5). Ce n'est plus lui qui vient vers les hommes, ce sont les hommes qui doivent aller à lui. Mais comment l'atteindre ?

Hénoch enlevé par les anges arrive d'abord à un édifice bâti en pierres de grêle, entouré de flammes, habité par des chérubins (6). Le grand Roi habite plus loin, dans un palais bâti en langues de feu et d'une telle magnificence, d'une telle splendeur qu'Hénoch renonce à le décrire : « Son sol était plein de feu ; des éclairs et le cours des étoiles formaient sa partie supérieure, et son toit était, lui aussi, de feu ardent (7). »

Le Messianisme

Qui serait le Messie de Dieu ?

« On ne savait où le prendre (8). » Les vrais « saints » de l'époque, les Assidéens, avaient reconnu pour chefs légitimes des descendants de Lévi, les Asmonéens ; un de ceux-ci, Simon, particulièrement, paraissait tout indiqué. Mais la tradition biblique s'était prononcée en faveur d'un Messie de la tribu de Juda ! L'auteur des *Jubilés* ne s'explique pas nettement. Mais, à la différence de la *Genèse* (9), il traite Lévi particulièrement bien :

(1) *Is.*, XI, 15 et s.
(2) *Gen.*, XVIII, 22-23.
(3) *Ex.*, XXXIV, 6.
(4) Ch. XXVI.
(5) BOUSSET, *Rel. Jud.*, 351, 354.
(6) Trad. MARTIN, XIV, 10.
(7) *Item.*, *l. c.*, 11-12. Cf. LAGRANGE, *Judaïsme*, 82-85.
(8) LAGRANGE, *Judaïsme*, 119.
(9) *Gen.*, XLIX, 5 et s.

« Tes fils seront princes et juges et chefs de toute la race des fils de Jacob ; ils proféreront la parole du Seigneur en droiture, et ils prononceront tous les jugements en droiture. Et ils déclareront mes voies à Jacob et mes sentiers a Israël. La bénédiction du Seigneur sera mise sur leur bouche, pour bénir toute la race du bien aimé » (1).

Dans le *Testament des douze Patriarches* on trouve l'antique *messianisme davidique uni au messianisme lévitique*. On prédit à Lévi une royauté éternelle (2), mais sans qu'*aucun prince se détache de la lignée qu'on soit invité à saluer comme le Messie* (3).

Dans le testament de Lévi (4), on lit un hymne en l'honneur d'un grand prêtre du sacerdoce nouveau, celui des Jonathan, des Simon, des Jean Hyrcan, sans qu'on puisse l'identifier autrement :

Alors. le Seigneur suscitera un prêtre nouveau,
auquel seront révélées toutes les pensées du Seigneur,
et c'est lui qui fera le jugement de vérité sur la terre, pendant longtemps.

Et son astre se lèvera au ciel comme celui d'un roi,
éclairant la lumière de la connaissance, comme le jour quand il fait [soleil,
et il sera glorifié dans la terre entière.

Il brillera comme le soleil sur la terre,
et fera disparaître les ténèbres de dessous les cieux,
et toute la terre sera en paix.

Les cieux tresailleront, de son temps,
et la terre sera dans la joie
et les mères dans l'allégresse.......,.

Sous son sacerdoce, le péché disparaîtra
et les pécheurs cesseront de mal faire.....

Et il donnera aux saints à manger de l'arbre de vie,
et l'esprit de sainteté sera sur eux.....

On ne peut citer aucun texte clair se rapportant à un Messie de la tribu de Juda (5).

En définitive, le seul messianisme qu'on rencontre dans les *Testaments* est un *messianisme collectif consistant dans un progrès continu, sous l'égide de la dynastie asmonéenne* (6).

(1) *Jub.*, XXXI, 15 (trad. LAGR., 119.
(2) VI, 8-11.
(3) Du P. LAGRANGE, 126 ; voir *l. c.*, 129. L'innovation eût été trop forte de transférer à la tribu de Lévi les promesses messianiques que la tradition biblique attribuait à Juda.
(4) XVIII, 1 et suiv. (trad. LAGR., *l. c.*, 127-128.
(5) Cf., *l. c.*, 129.
(6) *L. c.*, 129-130.

Mais les espérances fondées sur elle furent amèrement déçues (1). La famille asmonéenne se divisa en deux factions qui se disputèrent l'aide d'étrangers idolâtres et entraînèrent la profanation du Temple par les Romains et leur propre extinction avec la mort d'Antigone, décapité par Sossius, général d'Antoine. Tant de malheurs et de ruines rappelaient les paroles des Prophètes qui faisaient entrevoir, à la suite des châtiments, de belles perspectives d'avenir.

Après la mort d'Hérode le Grand, en 4 avant Jésus-Christ, l'étude des moindres préceptes de la Loi et le zèle ardent pour la défendre étaient les moyens les plus efficaces pour se préserver de l'envahissement du paganisme. Le procédé littéraire de l'auteur qui écrivit, à cette époque, l'*Assomption de Moïse*, consiste à raconter à la manière des Prophètes des événements qui ont eu lieu déjà. Ce Voyant est un fanatique. A ses yeux, les Asmonéens furent des tyrans. Maintenant, il est des Juifs qui s'accomodent de la situation présente parce que la foi, le culte, les observances demeurent libres. Notre Voyant juge une telle attitude très funeste : dans le passé, elle a entraîné la décadence des mœurs et de la religion ; dans l'avenir, elle n'empêchera pas l'autorité romaine de se faire persécutrice. Les pires excès d'Antiochus Epiphane se reproduiront ; et qui pourra délivrer Israël ? Le succès de Judas Machabée lui-même fut éphémère. Il faut attendre tout de Dieu. Au moment où tout paraîtra perdu :

« ... paraîtra son règne sur toute la création.
Alors le diable touchera à sa fin
et la tristesse sera emmenée avec lui.
Alors on investira de sa charge l'ange (2)
qui est établi au sommet,
qui aussitôt les vengera de leurs ennemis.
Car le Céleste se lèvera du trône de son règne,
et il sortira de sa demeure sainte,
avec indignation et colère, en faveur de ses fils.
Et la terre tremblera et sera ébranlée jusqu'aux extrémités,
et les hautes montagnes seront abaissées et ébranlées
et tomberont dans leurs vallées.
Le soleil ne donnera pas de lumière et se changera en ténèbres,
les cornes de la lune seront brisées. et elle se changera toute en sang,
et le cercle des étoiles sera troublé.
Et la mer se retirera dans l'abîme,

(1) Il suffit de lire leur histoire, dans JOSÈPHE, *Antiq.*, XII et XIV (résumé dans LAGRANGE, *Judaïsme*, ch. VIII, 131-148 ; très brièvement dans *Milieu bibl.*, t. I, 192-197.)

(2) Nous transcrivons la note de LAGR., *Jud.*, 240 : litt. *tunc implebuntur manus nuntii*, « remplir les mains » faisait partie de l'installation des prêtres entre l'onction et la consécration. L'ange établi au sommet, sans doute de la hiérarchie céleste, est donc investi d'une mission qui consistera uniquement à venger Israël de ses ennemis.

et les sources des eaux manqueront
et les fleuves seront dans l'effroi,
car il se lève, le Dieu suprême, seul éternel
et il se manifestera pour punir les nations
et il détruira toutes leurs idoles.
Alors, tu seras heureux, Israël.....
Et Dieu te haussera
et te fixera au ciel des étoiles,
au lieu où elles résident.
Et tu regarderas d'en haut, et tu verras tes ennemis dans la terre... (1)

Le grand événement devait se produire dans 250 temps (2) ; et pourtant l'auteur l'attend incessamment. Et Israël, *tout Israël, mais Israël seul*, sera sauvé.

Dans cette apocalypse, à peu près contemporaine de la naissance du Christ, le « Messie » — si on peut lui donner ce nom — n'est pas le roi fils de David qui règne sur Israël, dans la terre sainte, c'est un être surnaturel, conçu comme préexistant, investi de sa mission qui sera seulement de vaincre et de châtier les ennemis du peuple juif (3).

En deux mots nous avons là un *messianisme transcendant et eschatologique* (4).

Dans les *Paraboles d'Hénoch* (5), l'Elu est le chef des élus, le grand Elu de l'humanité, celui qui a été choisi pour introduire dans le royaume les autres élus et régner avec eux. Au moment où Hénoch a sa vision, l'Elu est déjà dans le ciel. *Est-il préexistant* ?

On lit (6) :

Avant que le soleil et les signes fussent *créés*,
avant que les étoiles du ciel fussent *faites*,
son *nom* fut *nommé* devant le Seigneur des esprits.

(1) Trad. Lagrange, *l. c.*, 240-241.

(2) On suppose que *temps* équivaut ici à *semaines*, ce qui ferait 4250 ans après la création, car on plaçait la mort de Moïse en 2500°. *L. c.*, 241.

(3) *L, c.*, 241-242.

(4) Le P. Frey faisait remarquer récemment (*Biblica*, 1933, 139) qu'il y a quelque chose d'un peu arbitraire dans la division des idées messianiques au temps du Christ en « deux courants : le messianisme rabbinique des Pharisiens et le messianisme transcendant des apocalyptiques »..., « car il n'existait pas de cloisons étanches entre les différentes conceptions : une vaste gamme d'idées similaires les rattachait les unes aux autres ». Toutefois apocalyptique et rabbinisme ont des caractères distinctifs assez marqués pour qu'on puisse légitimement maintenir cette division — sauf à indiquer ensuite les caractères communs ou conceptions communes.

(5) *Livre d'Hénoch*, ch. xxxvii-lxxi. Date : entre 95 et 78 avant J.-C., d'après F. Martin, *Livre d'Henoch*, p. xcvii. Plus probablement vers 40 av. J.-C., à l'époque de l'invasion des Parthes, d'après Lagrange (*Messianisme*, 88, et *Judaïsme*, 255-258), mais avec des interpolations chrétiennes. Voir Lagr., *Judaïsme*, 244, 247 et suiv.

(6) *Henoch*, xlviii, 3.

Ici, comme en bien des textes akkadiens, *nom* est presque synonyme d'*essence* (1), et *nommer* est pratiquement synonyme de *faire*, ou de *créer* (2), suivant le cas. Par conséquent, *ce Messie était bien préexistant ; mais c'était une créature.* Etait-ce un homme idéal, un surhomme ? On ne saurait le dire. Ce n'est pas un ange, sans doute, car chaque ange porte un nom personnel (3).

La seule fonction qu'on reconnaît à l'Elu est celle de juge. Et, en vue de cette fonction, on lui attribue « l'esprit de sagesse, l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui sont endormis dans la justice (4). C'est lui qui juge les pensées secrètes.

Cet Elu n'est point le Messie, quoique l'auteur lui applique un passage d'Isaïe (5). En effet, *il n'a point de vie sur terre.* D'autre part, *il est au-dessus des anges*, mais *rien n'indique qu'il soit Dieu.*

Le Fils de l'homme. — Tout le monde admet aujourd'hui (6) que cet expression dérive de Daniel. Par elle-même, elle signifie seulement, à l'origine, *un homme fils d'un homme et d'une femme* ; mais un interpolateur chrétien a donné à ce Fils de l'homme une nuance plus accentuée, sans en faire toutefois une parfaite copie du Christ (7).

Les voyants des Apocalypses s'intéressaient principalement à ce qui était éblouissant et merveilleux. Ils ne comprirent pas que le Messie pût souffrir, sauver l'humanité par sa mort et, alors seulement, connaître le triomphe et la gloire.

A l'époque où ils vivaient, la dynastie davidique avait perdu tout son éclat ; elle était même pratiquement déchue ; aussi, la plupart de leurs Apocalypses ne se préoccupent-elles point d'un Roi Messie du lignage de David.

Comme nous venons de le dire, l'Elu, le Fils de l'homme des *Paraboles d'Hénoch* n'aura d'autre fonction que celle de juge et d'exécuteur de sentences conformes à l'équité. Mais on admet que le Messie, même quand on le conçoit uniquement comme un homme, se manifestera d'une manière extraordinaire, éclatante, car son intervention signifiera aux yeux de tous que Dieu inaugure son règne.

(1) Cf. plus loin, chap. X, p. 655 et s. Voir le début du Poéme *Enuma eliš*, l. 7-9.

(2) Précisément, ici, on notera le parallélisme des trois verbes : *créer, faire, nommer.*

(3) Bons anges : ch. xx, xl, lxi, 10 ; cf. ix. Mauvais anges : vi, lxix ; cf. viii, liii.

(4) Cf. *Isaïe*, xi, 2. Sur le rejeton qui sortira du tronc de Jessé « reposera l'Esprit de Yahweh, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahweh ».

(5) Cité dans la note précédente.

(6) Voir déjà Dalman, *Die Worte Jesu* (1898), 200-205.

(7) Nous n'avons donc pas à citer ici les passages interpolés.

Vues eschatologiques des Apocalypses

Jérémie (1) et Ezéchiel (2) avaient bien dit équivalemment que l'alliance de Dieu avec les hommes consisterait surtout, désormais (3), dans ses relations avec l'âme individuelle ; mais il ne paraît pas que cette parole ait exercé d'influence perceptible, surtout d'influence durable (4), sur Israël. Les Apocalypses ne mettent ni plus souvent, ni en plus haut relief l'idée que les justes seront récompensés selon leurs mérites. Le texte le plus net est peut-être celui-ci : « Les élus du septième degré se hâtent de voir le visage de celui qu'ils ont servi durant leur vie et dont ils vont recevoir une glorieuse récompense (5). »

L'Israélite avait reçu le commandement d'aimer son prochain ; mais, à ses yeux, le prochain était celui à qui Yahweh avait fait ses promesses et donné sa Loi, donc pratiquement tout homme de la race d'Abraham. Or, la conviction d'Israël se modifia assez peu (6) à ce point de vue, surtout en Palestine, même lorsque les conquêtes d'Alexandre, avec leurs conséquences, eurent élargi les horizons ; tout au plus admit-on des prosélytes. Une des satisfactions des élus consistera dans la vue des châtiments infligés à leurs ennemis : « je les livrerai aux mains de mes élus ; comme la paille dans le feu et comme le plomb dans l'eau, ainsi ils brûleront devant la face des saints et ils seront submergés devant la face des justes (7). » Dans l'*Apocalypse d'Abraham* (8), les justes crachent à la face de leurs ennemis et se réjouissent de leurs tortures. La pensée d'une origine commune de tous les hommes en Adam est bien familière au *IV*e *Livre d'Esdras*, mais là aussi on lit que le deuxième degré de la félicité des justes sera de voir les tourments des impies (9).

Dans le livre des *Jubilés* (10), tout se passe au mont Sinaï : c'est déjà indiquer que toutes les promesses qui vont être faites ont

(1) Jér., xxxi, 31-34.

(2) Chap. xviii.

(3) Et la réalisation « paraissait réservée au temps où Dieu interviendrait pour établir son règne ». Lagr., *Judaïsme*, 436-437.

(4) Du moins, avant l'époque du *Livre de la Sagesse* et des *Psaumes* bibliques les plus récents.

(5) IV *Esdr.*, vii, 98.

(6) Voir Prosélytes, p. 593 et s. On se rappellera ce qui eut lieu, même après l'enseignement de Jésus, à l'occasion du baptême du centurion. *Act. Ap.*, x.

(7) Hénoch, xlviii, 9.

(8) *L. c.*, xxix, xxxii.

(9) IV *Esdr.*, vii, 24.

(10) Le livre des *Jubilés* est une Apocalypse, car tout est garanti par une *révélation de Dieu*, par le ministère d'un ange. Elle est confiée à Moïse, un des hommes les plus qualifiés pour la transmettre. Lagrange, *Judaïsme*, 118.

les mêmes garanties que la Loi. Et ces promesses doivent se réaliser à l'époque où vit l'auteur anonyme — encore qu'on n'en ait guère vu, sans doute, que le commencement. Voici le passage essentiel :

Et dans ces jours, les enfants commenceront à chercher les lois, et à poursuivre les commendements et à retourner dans les sentiers de la justice. Et les jours commenceront à se multiplier et à augmenter parmi ces fils des hommes, de génération en génération, et de jour en jour, jusqu'à ce que leurs jours approchent de mille ans, et atteignent même un chiffre plus élevé que celui d'auparavant. Et il n'y aura pas de vieillards, ni personne qui ne soit satisfait de ses jours, car tous seront comme des enfants et des jeunes hommes. Et il achèveront tous leurs jours et vivront en paix et en joie, et il n'y aura ni Satan, ni aucun mauvais destructeur, car tous leurs jours seront des jours de bénédiction et de salut. Et dans ce temps le Seigneur guérira ses serviteurs et ils se relèveront (1) et verront une grande paix, et repousseront leurs adversaires, et les justes verront et seront reconnaissants et se réjouiront pour toujours et à jamais, et verront (s'accomplir) tous leurs jugements et leurs malédictions sur leurs ennemis. Et leurs os se reposeront dans la terre, et leurs esprits auront beaucoup de joie, et ils sauront que c'est le Seigneur qui exécute le jugement et fait grâce à des centaines, à des milliers, et à tous ceux qui l'aiment. » (2)

Il n'y a pas de résurrection des morts en général, ni des martyrs machabéens : *leurs esprits seuls doivent se réjouir du bonheur de leur peuple.*

Le grand jugement paraît antérieur à l'ère messianique. Le *šeôl* est un lieu de damnation pour les pécheurs (3). Les justes sont récompensés, mais on ne dit ni où ni comment.

L'auteur du livre de la *Sagesse d'Hénoch* (4) ne doute pas de la survivance des âmes ; mais quel est leur sort, après la mort ? Il fait parler ses adversaires comme s'ils étaient partisans de l'antique opinion suivant laquelle tous, justes et pécheurs, descendaient au *šeôl* : « Comme nous sommes morts, les justes sont morts, et quel profit ont-ils retiré de leurs œuvres ? Voici que, comme nous, ils sont morts dans la tristesse et dans les ténèbres, et qu'ont-ils de plus que nous ? Désormais, nous sommes égaux (5) », c'est-à-dire que la justice ne s'est pas exercée sur la terre ; elle ne s'exerce pas dans le *šeôl*, puisque tout le monde y trouve le même sort. Donc il ne faut pas s'en préoccuper. Le voyant palestinien répond par la doctrine qu'il présente comme un mystère (6) ; à savoir, le fait de la rétribution :

(1) Les justes sont accablés et abattus ; le Seigneur les relève. Il ne s'agit pas de résurrection des corps. *Id.*, *ibid.*, n. 1.

(2) *Jub.*, XXXIII, 20-31 (trad. LAGRANGE, 118-119.

(3) *Jub.*, VII, 29 ; XXII, 22.

(4) *Livre d'Hénoch*, XLI-CV, postérieur à la mort d'Hérode-le-Grand.

(5) *Ibid.*, CII, 6 et suiv.

(6) *Ibid.*, CIII, 2.

« Tout bien et joie et honneur a été préparé et écrit pour les âmes de ceux qui sont morts dans la justice, et de nombreux biens vous seront donnés en récompense de vos travaux, et votre sort sera meilleur que celui des vivants. Et vos âmes, à vous qui êtes morts dans la justice, vivront et se réjouiront et exulteront, et elles ne périront pas, vos âmes. » (1)

La situation de chacun est réglée au moment de la mort.

Il n'est nullement question de résurrection ; ni, non plus, de la restauration de la nation, ni de son jugement.

Quant au *šeôl* lui-même, il n'est pas la demeure commune des morts, mais le lieu seulement où les pécheurs seront punis (2).

5. Théologie du Rabbinisme (3)

Le règne de Dieu

Le Dieu des Rabbins demeure très loin des hommes. Son règne consiste essentiellement dans la reconnaissance de son souverain domaine sur les hommes par l'accomplissement de sa volonté et la fidélité à sa Loi.

Ce concept se fait jour déjà à la fin du livre des *Jubilés* et pénètre la littérature rabbinique jusqu'à la composition des prières usuelles *Šemonê esrê* et *Alênu*.

L'observance du sabbat contribue à faire reconnaître aux nations le règne de Dieu.

Les textes des Prophètes relatifs à la vie future, manifestation de ce règne, sont interprétés dans les *Targums* par la reconnaissance universelle du souverain domaine de Dieu, après un changement intérieur dans l'esprit des hommes. On doit attendre cette *conversion* d'une intervention spéciale de Dieu (4).

Le Messianisme

Dans l'Ancien Testament, le mot « oint » ou *messie* convenait au prêtre sans doute, mais aussi au roi ; ce fut au roi surtout que les

(1) *Ibid.*, CIII, 3 (trad. LAGRANGE, 264-265.

(2) *Ibid.*, CIII, 7 et suiv. Cf. LAGRANGE, 263-266.

(3) Nous nous reprocherions de ne pas signaler ici le grand ouvrage de J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, mais nous l'avons reçu trop tard pour l'étudier et en extraire les quelques données nouvelles qu'il pourrait fournir pour l'époque dont il s'agit dans ce paragraphe.

(4) LAGRANGE, *Messianisme*, 3e Part., ch. I.

Rabbins l'appliquèrent (1). Or, le terme fut adopté pour désigner *le Messie* : on disait « L'oint de Yahweh », et aussi « L'oint d'Israël ». On appelait également le Messie *le Fils de David* (2).

L'opinion la plus générale admettait que sa venue dépendait uniquement de la libre décision de Dieu, sans que le peuple pût la hâter ni la retarder par ses œuvres (3).

Les *Psaumes de Salomon* nous font connaître les convictions messianiques de l'élite au cours de la seconde moitié du Ier siècle antérieur au Christ (4). Citons quelques passages du plus important (5).

> Seigneur, tu es notre roi à jamais et encore ;...
> ... nous (6) espérons en Dieu, notre sauveur,
> car la puissance de notre Dieu s'exercera à jamais avec miséricorde,
> et la royauté de notre Dieu est éternelle sur les nations.
> C'est toi, Seigneur, qui as choisi David comme roi sur Israël
> et qui lui as juré, au sujet de sa postérité, pour l'éternité,
> que sa maison royale ne s'éteindrait pas devant toi.
> Mais, à cause de nos péchés, des pécheurs se sont dressés contre nous,
> ils nous ont assaillis et ils nous ont expulsés,
> eux, à qui tu n'as (rien) promis, ils ont (tout) pris de force
> et ils n'ont pas glorifié ton nom digne de tout honneur.
> Ils ont remplacé le rang élevé qu'ils occupaient par la gloire royale.
> ils ont isolé le trône de David par une orgueilleuse usurpation.
> Mais toi, ô Dieu, tu les renverseras et tu ôteras leur postérité de la terre
> quand se dressera contre eux un étranger à notre race...
> L'impie (7) a vidé notre pays de ses habitants,
> il a fait disparaître jeunes et vieux avec leurs enfants,
> dans la colère de son [cœur], il les a envoyés jusqu'en Occident,
> avec les chefs du pays pour les berner ; il n'a rien épargné.
> Etant étranger, (7) l'ennemi a agi avec insolence.

Les derniers Asmonéens avaient été emmenés à Rome. Le trône de David était vacant. Le général romain était entré dans le Temple avec la même désinvolture que dans celui de n'importe quel dieu étranger à son panthéon. Comment expliquer de telles ruines ? comment les concilier avec l'action de Jahweh ? Le poète anonyme

(1) Voir G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 237-245.

(2) *L. c.*, 260-266. On a marqué de l'étonnement à ne pas trouver le nom d'*Emmanuel*, dans les textes rabbiniques (Lagr., *Messianisme*, 217). Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que, dans l'Ancien Testament, aucun auteur biblique ne répète ce joli nom écrit pour la première fois (et deux fois seulement) par *Isaïe*, VII, 14 et VIII, 8.

(3) Cf. Lagrange, *Messianisme*, 186 et s.

(4) Voir *Ps. de Salom.*, dans *Milieu bibl.*, t. II, 512-515. Ces *Psaumes* furent composés entre 69 et 40 av. J.-C. Ils sont inspirés par les idées et les sentiments assidéens et sont influencés par les événements de l'époque.

(5) *Ps. Salom.*, XVII.

(6) C'est-à-dire les Juifs *pieux* et *fidèles*.

(7) *Pompée* et *les Romains* vainqueurs.

impute le mal à la condition des rois asmonéens : les coupables, ce furent ces princes. Et il demande au Seigneur de donner à son peuple « le roi fils de David (1) ».

> Ceins-le de ta force, afin qu'il brise les chefs injustes.

« Toutes les nations iniques » seront détruites ; elles seront « en fuite (2) ».

Alors, il gouvernera le peuple saint :

> Alors, il rassemblera un peuple saint qu'il conduira avec justice ;
> il jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur, son Dieu ;
> il ne laissera pas l'iniquité séjourner encore parmi eux;
> et aucun homme sachant le mal n'habitera avec eux ;
> car il les connaîtra comme étant tous les enfants de leur Dieu ;
> il les répartira dans leurs tribus à la surface du pays ;
> l'immigré et l'étranger ne demeureront plus avec eux.

Le roi messianique dominera sur les nations :

> il jugera peuples et nations dans la sagesse de sa justice
> et il aura les peuples des nations pour le servir sous son joug
> et il glorifiera le Seigneur à la vue de toute la terre ;
> il purifiera Jérusalem par la sanctification, comme c'était autrefois....
> Lui-même est un roi juste, instruit par Dieu, placé sur eux ;
> et il n'y a pas d'iniquité durant ses jours au milieu d'eux,
> car tous sont saints, et leur roi est le Christ Seigneur, (3)
> car il n'espérera pas dans le cheval, le cavalier et l'arc...

En ce temps-là se réalisera l'idéal des saints :

> Heureux ceux qui vivront en ces jours-là pour contempler
> le bonheur d'Israël dans la réunion des tribus, œuvre de Dieu !
> Que Dieu hâte sa miséricorde sur Israël !
> il nous délivrera de la souillure d'ennemis impurs.

L'attachement à la dynastie davidique avait subi un certain fléchissement. On vient de voir avec quel éclat reparaît l'idéal d'un Messie de la lignée de David.

Il convient de noter qu'il ne s'agit pas d'un messie conquérant, puisqu'il « réduira la terre par la parole de sa bouche » et détruira « les pécheurs par la force de sa parole (4). » D'autre part, ce n'est par Hircan I[er] qui a servi de modèle au psalmiste assidéen. Il ne

(1) Ed. Swete, v. 23.
(2) *Id.*, v. 28.
(3) Χριστός Κύριος. Cf. *Ps. Salom.*, XVIII, 8-9 (*Milieu bibl.*, t. II, 521).
(4) *Ps. Salom.*, XVII, 25-27, dans *Milieu*, t. II, 518.

s'agit plus, comme sous le « règne (1) » du prince asmonéen, d'employer le glaive pour contraindre les Gentils à la circoncision (2), qui comportait l'obéissance à la Loi. Mais rien n'indique que ce messie soit Dieu. Ni Isaïe, ni Daniel n'ont rien suggéré à l'auteur qui dépasse la destinée d'un roi-docteur.

Quant aux promesses messianiques, on les entendait d'une félicité terrestre (3), au sens propre. On renchérissait et on disait qu'en ce temps-là, l'orge deviendrait aussi haut que le mont Liban, toute grappe de raisin donnerait trente tonneaux de vin, la stature de l'homme dépasserait celle d'Adam qui était de cent coudées. Jérusalem serait rebâtie ; elle serait si vaste qu'elle s'étendrait jusqu'à Damas ; mieux encore, elle reposerait sur ces trois bases : le Sinaï, le Carmel et le Thabor. Le temple serait reconstruit et tous les peuples viendraient rendre au Messie leurs hommages — mais hommages temporels seulement — ; Edom seul était exclu, et par Edom les Rabbins avaient pris l'habitude de désigner les Romains (4).

La personne du Messie et son avènement constituaient les deux objets de prédilection des spéculations rabbiniques. On croyait qu'avant la fin des temps, Elie reviendrait pour restaurer Israël, oindre le Messie, le faire reconnaître et, suivant quelques-uns, prendre « une certaine part à la résurrection des morts (5). »

Les Rabbins admettaient-ils la préexistence du Messie ? Le mot *préexistence*, qui ne se trouve pas dans la littérature rabbinique, donne lieu à de regrettables confusions. Evidemment, les Juifs admettaient une certaine préexistence de tous les êtres dans la pensée de Dieu, mais sans avoir analysé la nature de cette préexistence. On lit : « sept choses furent créées avant la création du monde : la *Thorah*, la Pénitence, le Paradis (6), la Géhenne (7), le Trône de gloire, le Sanctuaire et le Nom (8) du Messie (9). » Le sanctuaire préexistait parce que Dieu en avait conçu le plan (10) ; donc le « nom » du Messie, d'une manière analogue. Dans le même sens : « Celui dont

(1) Jean le grand prêtre « chef de la nation des Juifs ». Cité par LAGRANGE, *Judaïsme* 104, n. 4.
(2) Remarque de LAGR., *l. c.*, 104, 156, 166.
(3) Ez., XLVII, 12 ; *Joel*, II, 23 ; *Ps.*, LXXII, 16 ; etc.
(4) LAGRANGE, *Messianisme*, 186-209.
(5) *Id.*, *ibid.*, 211-213.
(6) Le jardin d'Eden : *gn 'dn*.
(7) *Gy hnm* : *gey-hinnom*.
(8) Voir ce que nous disons ailleurs sur le *nom*, p. 655 et s.
(9) Voir le texte rabbinique dans LAGRANGE, *Messianisme*, 219, n. 2.
(10) Interprétation de LAGRANGE, *l. c.*, 219.

le nom est prononcé dès le commencement, dès les jours de l'éternité (1) ». Comme, dans le milieu biblique, le nom n'était pas une simple étiquette, si l'on peut dire, n'ayant, au moment où on l'imposait, aucune relation intime avec celui qui désormais le porterait, mais qu'au contraire, il prétendait exprimer sa « nature », prédire, sous forme de souhait ou autrement, au moins quelqu'un de ses caractères, il s'agit bien, dans les textes cités, d'une certaine préexistence du Messie ; mais rien n'indique qu'elle soit différente de celle des autres êtres du *cosmos*, l'homme compris.

A l'époque que nous étudions, les Juifs savaient bien que la souffrance n'est pas toujours un châtiment ; la vie de Job, telle qu'ils pouvaient la connaître alors, était assez suggestive. Ils devaient savoir aussi — un de leurs livres (2) est explicite sur ce point — que les souffrances du juste méritaient pour tout le peuple et expiaient ses fautes. Les Rabbins admirent que le Messie *s'exposait à la mort* pour sauver son peuple ; mais, antérieurement à l'ère chrétienne, « aucun Targum, aucun des anciens *midrašym* sur le Pentateuque, ni le Talmud de Jérusalem ne font allusion » à des souffrances du Messie (3). Si certains Rabbins en parlèrent, il s'agissait de souffrances préparatoires à sa mission, sans autre valeur expiatoire que celle des saints, et, quand il s'agissait de sa mort, cette mort était le terme naturel de son règne glorieux ; jamais elle ne fut comprise comme la source du salut (4).

Ainsi, qu'on étudie dans les textes apocalyptiques ou dans la littérature rabbinique la foi juive au dernier siècle antérieur au Christ, on constate cette croyance commune : survivance de l'âme, mérite ou démérite avec, comme conséquence, des récompenses ou des peines. Chacun doit rendre compte à Dieu de ses actes, et le sort de chacun sera fixé pour toujours, à la suite d'un jugement rigoureux.

La vie de l'au-delà sera inaugurée par la solennelle résurrection des morts.

Ces idées, autant qu'on peut s'en rendre compte, ne sont pas nouvelles. Sans doute, aucun texte connu ne permet de prouver rigoureusement qu'elles existaient antérieurement à la persécution d'An-

(1) Texte du Targum, *l. c.*, n. 4.

(2) Ecrit, pense-t-on, par un Juif habitant ou ayant habité Jérusalem : II *Mach.*, VII, 37 et 38.

(3) Citation empruntée à LAGRANGE (*Messianisme*, 243) qui résume ainsi la conclusion de G.-H. DALMAN, *Der leidende und sterbende Messias der Synagogue*..., 86 note.

(4) Cf. LAGRANGE, *Messianisme*, 236-251.

tiochus Epiphane ; mais on les rencontre, en 40 avant Jésus-Christ, dans les *Psaumes de Salomon.*

Mais que deviennent les âmes en attendant l'avènement messianique ? Les coupables ressusciteront-ils tous ? Le lieu de la béatitude sera-t-il le ciel où la terre ? La fin est-elle prochaine ou éloignée ? Sur ces points, les esprits étaient dans l'incertitude. Devant des perspectives où ne figuraient que le bien et le mal accomplis en cette vie, des docteurs n'accordèrent au messianisme qu'une importance limitée : persuadés de la valeur éternelle de la Loi, ils pensèrent moins (1) au Fils de David (2) qu'aux préceptes d'une morale sévère ; et ceux-là même qui s'attachaient aux traditionnelles espérances messianiques étaient obligés de les mettres en relation avec les grandes convictions actuelles relatives au salut des âmes.

Résumons. Les passages messianiques apparaissent, à travers les livres de la Bible, comme des rayons lumineux : Promesses matérielles, domination de la nation sainte sur les peuples, promesses spirituelles, réalisation, délivrance, salut par Yahweh, par son serviteur aux « noms » divins ! Mais ces rayons lumineux sont-ils divergents ? sont-ils parallèles ? ou bien convergent-ils vers un point unique ? Le Judaïsme n'a pas cru devoir les réunir en faisceau, ni comprendre qu'ils eussent pour but d'éclairer les traits d'un être individuel à venir (3). A la veille de la prédication évangélique, les conceptions messianiques les plus courantes (4) se ramènent à ceci. On attend un personnage que les textes appellent *l'Elu*, *l'Oint*, *le Messie, envoyé de Dieu* (5), investi de sa puissance. Il est chargé de rendre efficace la royauté de Dieu sur les hommes. Il sera « fils de David », d'après le *Psaume* XVII de Salomon (6), et roi d'Israël. On ne l'appelle jamais *fils de Dieu*, à moins que ce ne soit au sens métaphorique (7).

(1) Cf. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 1, 261.

(2) Notons, d'ailleurs, qu'on ne rencontre pour la première fois le titre « Fils de David » que dans les *Psaumes de Salomon*, XVIII 23 : υἱός Δαυίδ. Noté déjà par DALMAN, *l. c.*, 260.

(3) LAGRANGE, *Judaïsme*, 384.

(4) Sans faire la distinction entre rabbinisme et apocalyptique, puisque, selon la remarque du P. FREY, il n'y avait pas de cloison étanche entre les deux (C'est l'étude du P. FREY, dans *Biblica* 1933, p. 139-149), que nous résumons ici.

(5) L'expression « Fils de Dieu » comme synonyme de Messie ne se trouve que dans le *Livre d'Hénoch* ; encore ce passage est-il peut-être interpolé. Cf. MARTIN, *Livre d'Henoch*, p. XXXVIII et 278 ; L. GRY, *Paraboles d'Henoch et leur Messianisme*, p. 3 et s. ; FREY, 141.

(6) Nulle part encore, l'expression n'avait été employée comme synonyme de Messie.

(7) Remarque de FREY, *l. c.*, 141. Cet auteur ajoute que le Juif Tryphon, se faisait l'interprète de la croyance universellement admise par ses coréligionnaires, quand il disait

Les textes des Apocalypses relatifs à la préexistence du Messie peuvent s'expliquer d'une préexistence purement idéale, d'une sorte de prévoyance spéciale de Dieu par rapport au Messie ; le fait est que le Judaïsme rabbinique n'en a jamais admis d'autre (1). On espérait un Messie *libérateur*, roi guerrier (2) qui chasserait les étrangers. Philon (3) écrit : « Un homme se lèvera qui combattra et fera la guerre ; il soumettra de grandes et populeuses nations, car Dieu enverra aux saints (c'est-à-dire aux Israélites) les secours opportuns (4). » Mais on admettait aussi, dans le Messie, un haut idéal religieux et moral. Il n'est pas législateur ; il n'a même pas le pouvoir de modifier la loi mosaïque. Surtout, malgré la foi dans la valeur de l'expiation (5), on se refuse à admettre que le Messie doive souffrir ; et les Docteurs expliquent d'une manière métaphorique les textes qui sont en opposition avec ces convictions. Le Messie condamne les pécheurs, Gentils ou Juifs ; ou, tout au plus, il leur accorde un délai pour faire pénitence (6).

Eglise avant « l'Eglise » ?

A l'époque intermédiaire qui sépare les derniers livres de l'Ancien Testament et les premiers écrits chrétiens, le Judaïsme palestinien constituait-il une église, ou bien s'était-il formé des églises dans son sein ?

Il est incontestable qu'à l'instar d'une église, le judaïsme avait un corps sacerdotal dont il reportait l'institution aux origines de sa constitution « nationale » ; par contre, deux caractères fondamentaux le mettaient en contradiction formelle avec l'idée même d'église, si, par ce mot, on entend désigner l'Eglise catholique. En premier lieu, la religion d'Israël conservait, même après les conquêtes d'Alexandre, son caractère ethnique. Il semble bien que les Docteurs juifs de Palestine aient admis le principe et la pratique du prosélytisme (7)

à saint Justin (*Dial.*, 49, dans PG, VI, 591) : nous attendons tous que le Christ sera un homme issu des hommes, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων. Mais cela, au IIe siècle de notre ère.

(1) Frey, *l. c.*, 141.

(2) Frey l'admet même dans le *Ps. Salom.*, XVII. Il cite les 1.34 et 42-44. C'est le premier passage seul, sans doute, qui vise ce point ; mais on lit, par ex., v. 25 et s. : « Purifie Jérusalem... de manière à chasser les pécheurs de l'héritage *par la sagesse, par la justice* » ; et, au v. 27 : « de manière à détruire les païens impies *d'une parole de ta bouche* ».

(3) *De poenis et praemiis*, 95 (=Mangey, II, 423).

(4) Citation empruntée à Frey, p. 143.

(5) II *Mach.*, VII, 37-38.

(6) Lagrange, *Judaïsme*, 385.

(7) Des textes du Talmud, du IIIe et du IVe siècles, paraissent le prouver (Israël Lévi,

et que si la propagande se ralentit, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, ce fut à cause de l'appréhension que l'on avait des conversions intéressées, déterminées par le succès du judaïsme, mais les droits religieux de ces « convertis » n'étaient pas identiques à ceux des fidèles de sang israélite. En second lieu, à l'époque étudiée ici, l'unité doctrinale laissait fort à désirer, non seulement dans la solution pratique des cas de conscience qui se posaient, mais même relativement à des points fondamentaux, tels celui de l'immortalité de l'âme. Donnons quelque développement à ce dernier point.

A la différence des païens syncrétistes, les Juifs n'admettaient qu'un seul vrai Dieu — leur Dieu national, honoré depuis tant de siècles sous le nom propre de Yahweh. — A la veille de l'ère chrétienne, les colonies israélites de la Dispersion, comme les juifs palestiniens, envoyaient à Jérusalem de riches offrandes, et, la fête de la Pâque amenait de nombreux pèlerins au temple somptueux d'Hérode, le plus beau que Jérusalem eût jamais connu.

De tout temps, Israël avait cru en la justice de Yahweh, d'autant qu'elle s'était exercée contre le mal dès les origines (1) ; mais, sous l'influence d'une inclination difficile à redresser et de l'exemple des peuples voisins (2), le populaire imagina souvent qu'il suffisait de rendre à Yahweh le culte qu'il exigeait pour pouvoir compter sur lui. En dehors de ce culte, le Code sinaïtique se ramenait en somme à la *loi naturelle* et à des prescriptions que nous appellerions aujourd'hui d'ordre profane.

Les Prophètes et les écrivains d'Israël avaient, bien des fois, mis en relief ce rythme : infidélité, châtiment, pénitence, délivrance ; mais en cela il ne s'agissait guère que de la nation. Plusieurs Prophètes (3), Job et quelques Psalmistes (4) s'étaient posé l'angoissant

Le prosélytisme juif. Extr. de la *Rev. des Etudes juives*, t. L et LI et BOUSSET, 84-85.) On admettait que les justes que l'on pouvait rencontrer parmi les païens auraient part au royaume à venir (Citat. dans LAGRANGE, *Messianisme*, 284, d'après BACHER, *Tann.*). Mais aucun prosélyte ne pouvait participer aux espérances messianiques dans la même mesure que le fidèle de race juive et, d'autre part, on reniait toutes les conversions qui pourraient se produire aux temps messianiques, parce qu'on prévoyait qu'elles seraient toutes inspirées par l'intérêt ; sans doute, les *goym* viendront adorer Yahweh, puisque les Prophètes l'ont annoncé, mais ils ne jouiront pas des mêmes privilèges que son peuple. Cf. LAGRANGE, *Messianisme*, 286-287.

(1) Paradis ; Déluge.

(2) Même en Egypte, où pourtant *chaque* défunt devait réciter sa « Protestation d'innocence » (*Milieu bibl.*, t. II, 336-340), protestation *personnelle*, mais *rituelle* et stéréotypée.

(3) *Jer.*, XII, 1 ; XXXI, 29 ; *Hab.*, I, 13 ; *Ezech.*, XVIII.

(4) *Ps.*, XXXVII ; XLIX ; LXXIII.

problème du mal. Jérémie (1) et Ezéchiel (2) avaient affirmé la responsabilité *personnelle*, mais leurs paroles avaient peu frappé Israël d'autant qu'on continuait à voir les dents des enfants *agacées* à cause de la faute de leurs parents (3) ou de leurs aïeux, et, d'autre part, les hommes qui s'étaient demandé pourquoi, bien souvent, les justes souffraient tandis que les méchants étaient heureux n'avaient pas envisagé un bonheur dans l'au-delà, ou bien les quelques réponses plus précises (4) que nous pouvons relever paraissent n'avoir pas exercé grande influence avant les temps machabéens (5). A cette dernière époque au contraire, une doctrine existait assez ferme mais incomplète sur la rétribution.

Enfin, les Sadducéens, influencés sans doute par la négation des Epicuriens, ne croyaient pas à l'immortalité de l'âme. Or, cette incroyance ébranlait implicitement la foi en un Dieu juste et bon, puisque visiblement ce n'est pas sur la terre que le bien et le mal recevaient la sanction qu'exigeait l'équité. Mais comme la primauté de la Morale avait alors prévalu, on ne proclamait plus ni la perte de tous les Gentils, ni le salut de tous les Israélites (6).

Le Judaïsme palestinien ne constituait donc pas une église. Et, par conséquent, de ce chef on ne saurait affirmer que les Pharisiens, les Sadducéens ou les Esséniens aient constitué une *ecclesiola in ecclesia*.

ARTICLE II

Dans la Diaspora

A partir de la restauration asmonéenne, en 141 avant Jésus-Christ, Israël avait annexé à la Judée l'Idumée, la Pérée, la Galilée. Bien avant cette époque, il avait pénétré un peu partout dans le

(1) *Jer.*, XXXI, 29.
(2) *Ez.*, XVIII, 2 et s.
(3) Des siècles plus tard, on demandera au Christ : « *Quis peccavit, hic aut parentes ejus* ? »
(4) *Ps.*, XVI, 8-11 ; XLIX, 15-16 ; LXXIII, 23-26. La question de la chronologie de ces Psaumes n'est pas résolue. — On n'oubliera pas *Isa.*, XXVI, 17-19 ; *Dan.*, XII, 1-3.
(5) Voir BOSSUET, *Disc. sur l'Hist. univ.* Ire Part., ch. XIX. Citons ces quelques lignes : « La vérité de la félicité éternelle faisait si peu un dogme formel et universel... que les Sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce ». Il ajoute que la foi de la vie future « devait être le fruit de la venue du Messie ».
(6) Cf. LAGRANGE, *Judaïsme*, 362.

monde grec, et, vers la fin de l'ère antique, il y avait des juiveries à peu près dans toutes les provinces méditerranéennes et sur les côtes de la mer Noire, en Arabie, en Assyrie, en Babylonie. Leurs centres principaux étaient Antioche, Damas, Palmyre, Nisibe, Séleucie-Ctésiphon, Smyrne, Ephèse, Athènes, Corinthe, Alexandrie, Rome (1). On a calculé que les Juifs représentaient, au temps d'Auguste, environ sept pour cent de la population totale de l'Empire romain.

On peut dire que, d'une manière générale, les Juifs ne s'assimilaient ni éthniquement, ni intellectuellement, ni moralement aux populations au milieu desquelles ils s'établissaient, car ils étaient liés par une foi qui les obligeait à s'isoler : les théâtres, les gymnases, les thermes, les cirques leur étaient interdits, parce que tout cela était imprégné de paganisme. Et il faut en dire autant du service militaire et des charges publiques. Aussi avaient-ils dû demander, et ils avaient obtenu des dispenses qui constituaient de véritables privilèges légaux : dispense du service militaire, exercice de la justice conforme à leurs lois confié à des magistrats juifs, liberté de se réunir dans leurs synagogues. Mais ces privilèges isolaient Israël au milieu des païens. Le Juif affectait, d'ailleurs, sauf en Egypte et surtout à Alexandrie, de ne frayer avec les *goym* que pour ce qui lui paraissait indispensable, et, d'autre part, il restait attaché à sa métropole religieuse, Jérusalem, pas trois liens très sensibles : l'impôt annuel du didrachme payé au Temple, l'unité de calendrier et les pèlerinages à la Cité sainte.

En Egypte, son hellénisation fut assez rapide pour que, dès le IIIe siècle avant Jésus-Christ, une traduction grecque de l'Ancien Testament fût nécessaire. Avec patience, avec souplesse, fidèles par intérêt, les Juifs parvinrent à se mêler plusieurs fois au Gouvernement du pays. A une certaine époque, ils occupaient deux des cinq quartiers d'Alexandrie. Leur vie retirée les rendait suspects ; on ne les aimait pas, mais on les supportait.

Alexandrie était alors le foyer principal de la civilisation grecque. Son Musée était « à la fois une bibliothèque, un atelier de travail une salle de conférences. C'est dans cette ville qu'ERATHOSTÈNE donna une première idée de la géographie universelle, qu'EUCLIDE fonda la géométrie qui porte son nom. C'est au Musée que les ARISTARQUE et les ZÉNODOTE appliquèrent au texte de la vulgate homérique la critique la plus attentive... L'histoire se transforma : elle s'intéressa à tout pays, aux faits anciens comme aux modernes. Déjà HÉRODOTE avait donné l'exemple d'une curiosité universelle. Il était allé partout,

(1) Voir SCHÜRER, *Gesch.*, t. III^3, 21-42.
(2) A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 5.

en Egypte et en Babylonie, s'informant de tout ce qu'on racontait dans les temples et sur les places publiques, en Grec qu'il était, et, pour la même raison, assez sceptique sur la valeur de ses autorités... Mais, au Musée, on ne se contentait plus d'entendre les bonnes gens ; on voulait s'instruire sur l'histoire des Barbares d'après leurs documents, car ces barbares avaient beaucoup écrit (1) », en Judée, en Egypte, en Mésopotamie et ailleurs. On sait le succès de Manéthon (2), préposé aux archives du temple d'Héliopolis.

Parmi les Juifs alexandrins, un état d'esprit se forma nettement caractérisé, expression de l'opinion collective. On eut l'idée, sinon de rivaliser avec les Grecs, du moins d'acquérir assez de connaissances humaines pour se faire entendre du public cultivé. Les Juifs avaient conscience d'être supérieurs aux Grecs par la religion (3) : le prestige de la science leur permettrait peut-être d'imposer leur idéal religieux et de devenir les directeurs spirituels des nations. Cela les incitait à faire donner une place d'honneur, dans l'Encyclopédie alexandrine, à l'histoire et à la religion (4) contenues dans leurs livres sacrés.

Ces livres, on avait dû les traduire en grec, parce que, d'une part, les classes populaires, sinon les autres, avaient oublié l'hébreu et que, d'autre part, la lecture de la Loi et des Prophètes constituait sans doute — comme en Palestine — un des actes religieux en usage dans les Synagogues. Peut-être Ptolémée Philadelphe, qui aimait les lettres, avait-il favorisé l'entreprise.

Il est opportun de relever ici quelques caractères de cette traduction, connue sous le nom de LXX ou *Septante.*

Il y a dans le texte hébreu des expressions qui exposaient aux railleries la religion d'Israël. Les traducteurs voilèrent pudiquement bien des passages « choquants ». Là où l'hébreu disait : « ils *virent le Dieu* d'Israël, » les LXX écrivirent : « ils *virent le lieu* où était le Dieu d'Israël (5). » Dieu dit à Abraham : « *celui qui sortira de tes entrailles* » ; LXX : « celui qui *sortira de toi* (6). La métaphore, étrange pour des non-Juifs : « le prépuce de votre cœur » devint « votre endurcissement (7). » La Loi de Yahweh prescrit à chacun de recouvrir ses excréments, *ts'eah* ; ce mot devient « inconvenance », ἀσχημοσύνη (8)

(1) LAGRANGE, *Judaïsme*, 495.
(2) Cf. *Milieu*, t. II, 482-483 et 574.
(3) LAGR., *l. c.*, 496 et 497.
(4) Les autres sciences ne les intéressent pas.
(5) *Ex.*, XXIV, 10.
(6) *Gen.*, XV, 4.
(7) *Deut.*, X, 16.
(8) *Deut.*, XXIII, 15.

On couvre souvent d'un voile discret ce qui aurait eu l'air de mettre Yahweh au même niveau que les dieux grecs ou égyptiens. « Les fils de Dieu », *Elohym*, deviennent « les anges de Dieu (1) ». Le texte : « Si un esclave renonce à sa liberté, son maître « *le présentera aux dieux* » ou « *à Elohym* » devient, dans LXX : ... le conduira *au tribunal* de Dieu, τοῦ θεοῦ (2).

Ailleurs : Yahweh vint (vers Moïse) et voulut le faire mourir ; LXX interprètent : « *l'ange de Dieu* » cherchait à le tuer (3). Plus loin (4) : « Yahweh *vir pugnae* devient « Seigneur brisant la guerre ». Ou, encore : Moïse monta vers Dieu, *Elohym*, dans LXX « ... monta vers la montagne de Dieu (5). Dans Isaïe (6) : « Je disais : *Je ne verrai plus Yahweh, Yahweh* sur la terre des vivants » est glosé dans LXX : « Je ne verrai plus τὸ σωτήριον de Dieu sur... »

En Palestine, on ne prononçait pas le nom de Yahweh (7). L'usage attesté par la vocalisation des Massorètes qui ont mis, sous les quatre consonnes YHWH, les voyelles du mot *seigneur* (8), était de lire *Seigneur* ou *le Seigneur*. D'autre part, là où le Lévitique (9) punit de *mort* quiconque *blasphème le nom de Yahweh*, LXX écrivit : *Mort* à quiconque *prononce* le nom (10)... A Alexandrie, en présence du divin *tetragrammaton*, les traducteurs rendirent en grec, non pas le vrai nom divin, mais les voyelles ; ils écrivirent Κύριος. Dans un pays où le roi était *kyrios* des royaumes, ne pouvait-on pas donner facilement à Yahweh le titre *Kyrios* ? « Le mot exprimait l'idée d'une domination suprême, mais pourtant personnelle (11). » Et n'était-ce pas déjà insinuer la transcendance du Dieu d'Israël !

Sur la demande que Moïse vient de lui faire, Yahweh répond qu'il est le Dieu qui demeure toujours fidèle aux promesses et à la protection accordées à son peuple et il ajoute : « Tu diras aux *beney*

(1) *Gen.*, VI, 2.
(2) *Ex.*, XXI, 5-6.
(3) *Ex.*, IV, 24.
(4) *Ex.*, XV, 8.
(5) *Ex.*, XIX, 3.
(6) *Is.*, XXXVIII, 11.
(7) Exceptions pour le grand prêtre quand il donnait la bénédiction solennelle (*Num.*, VI, 24-26) et la confession des péchés, au jour de l'expiation, et aussi pour le témoin qui était obligé de répéter les paroles d'un blasphémateur. STRACK *und* BILLERBECK, *Kommentar Z. N. Test aus Talmud u. Midrasch*, t. II, 311.
(8) *'Adôn* ou *'Adônay*.
(9) *Lev.*, XXIV, 16. Et, vers 150, Abba SAUL excluait du monde à venir « celui qui prononce le nom d'après ses lettres ». *Mišna*, Sanh., X, 1, cité par LAGR., *Judaïsme*, 457.
(10) Ονομάζων τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω.
(11) LAGR., *Judaïsme*, 528.

Israël : « C'est JE-SUIS qui m'envoie vers vous » ; LXX traduisit : Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς (1), ce qui mettait en très haut relief la transcendance, l'être absolu de Dieu.

La tendance constatée chez les traducteurs grecs de l'Ancien Testament à interpréter les textes dans un sens plus ou moins allégorique (2) aboutit à une exagération manifeste dans les œuvres de PHILON (3). Ce Juif écrivait pour ses compatriotes, pour les simples qui prenaient trop à la lettre le texte biblique, et pour les intellectuels qui, aiguillonnés sans doute par la pensée hellénique et presque sceptiques, voyaient, dans maints passages du Livre des mythes analogues à ceux des Grecs. On conçoit qu'il ait été amené à appliquer l'interprétation allégorique ; mais il n'inventa pas cette méthode d'exégèse ; elle était appliquée depuis longtemps dans le monde hellénique par les poètes d'abord, et ensuite par les philosophes, les Stoïciens surtout (4).

THÉAGÈNE de Rhegium — deuxième moitié du VIe siècle — fut le premier qui chercha dans les récits homériques un double sens (5). Du temps de PATON, des esprits ingénieux, tels ANAXAGORE, MÉTRODORE de Lampsaque, un ANAXIMANDRE, un GLAUCON (6) tentèrent de résoudre les problèmes que contenaient les poèmes théogoniques. Ce fut à partir de cette époque surtout qu'on expliqua les dieux et leurs légendes par les éléments et les phénomènes de la nature. Voici quelques exemples. Dans la Cosmogonie hésiodique, la déesse *Gaïa*, ou Gê est à la fois un principe des choses et la divinité mère qui, unie à Ouranos, a enfanté tous les vivants. Jusque vers la fin de l'Hellénisme, elle reste une déesse très réelle ; elle a des sanctuaires à Delphes, à Olympie, à Athènes. Or, chez certains poètes, elle se confond avec le sol que nous foulons aux pieds (7). MÉTRODORE de Lampsaque, disciple d'Anaxagore, applique une exégèse semblable à Héra, à Athéné et à Zeus lui-même (8).

On employait aussi l'interprétation psychologique de la nature

(1) *Ex.*, III, 14. Cf. RB, 1903, 362-386 (LAGR.) ; HEHN, *Gottesidee*, 216.

(2) On disait d'abord ὑπόνοια, c'est-à-dire « sous-sens ». DECHARME, référ., p. 272, n. 1. Le mot ἀλληγορία se trouve pour la première fois, en grec dans PLUTARQUE, et en latin dans CICÉRON. DECHARME, référ., p. 271, n. 2.

(3) On en trouvera des exemples plus loin : LE LOGOS.

(4) Allégorie physique, morale et surtout religieuse dans PHILON, comme l'a fait remarquer LAGRANGE (*Le Judaïsme*, 552 et s.) à la suite de BRÉHIER, et dans les auteurs grecs.

(5) *Schol.* in *Iliad.*, XX, 67. *Schol.* ARISTOPH., *Oiseaux*, 822.

(6) Leurs noms se trouvent dans l'*Ion* de PLATON, et dans *Le Banquet* de XÉNOPHON.

(7) Références dans DECHARME, 281.

(8) DIOGÈNE Laërt. II, 11. Cf. TATIEN, *Discours aux Grecs*, chap. XXI, 262 *d*.

des dieux. EURIPIDE disait que les mortels trouvent commode d'*appeler* Aphrodite *leurs amoureuses folies* (1). Kypris, disait SOPHOCLE (2), *n'est pas seulement Kypris* ; elle est la mort, elle est la vie immortelle ; elle est une fureur, une folie ; *elle est l'irrésistilbe désir. Trilogeneïa* était une épithète d'Athéné. Or DÉMOCRITE expliquait cet attribut en disant que la sagesse consistait en *trois* (3) choses : bien penser, bien parler, bien agir (4).

On recourt aussi à l'interprétation étymologique. Par exemple, Erôs, dieu de l'Amour, était généralement représenté avec des ailes. Pour expliquer son nom, on imagina *Ptérôs*, Πτ ἔρως, à caus de πτέρον signifiant *aile*. Erôs serait ainsi une corruption de Ptérôs ; et, comme le mot Ptérôs n'était pas dans l'usage hellénique, le poète affirma que le dieu de l'Amour était appelé Ptérôs par les dieux et Erôs par les hommes (5).

ESCHYLE pratiquait une exégèse allégorique quand, identifiant les dieux de la mythologie avec les forces de la nature pour les unifier ensuite, il faisait dire à Prométhée : « Ma mère n'est pas seulement Thémis et Gaïa ; c'est la forme unique qui porte des noms multiples (6). » D'après l'*Agamemnon* du même poète (7), le nom d'Hélène aurait été révélé avant sa naissance, car Hélène c'est ἑλεναύς (8), « celle qui détruit les navires », ἕλανδρος « celle qui fait périr les hommes ». ἑλέπτολις (9) « celle qui ruine les villes ». Et effectivement la femme fatale que fut Hélène réalisa bien ces prophéties que, seul, un dieu pouvait connaître.

Les Stoïciens imitèrent ces méthodes d'exégèse pour donner de de l'histoire des divinités une explication conforme à leur doctrine, car c'était lui assurer plus d'autorité que de la montrer (imagée seulement) dans les écrits des premiers sages que furent les anciens poètes.

Des récits invraisemblables circulaient en Grèce, au sujet d'Ouranos (10), le premier dieu mâle, et de son fils Cronos (11). Un soir,

(1) *Troyennes*, 983-992.
(2) *Fragm.*, 885, NAUK².
(3) *Trilogeneia* peut se prêter à plusieurs étymologies fantaisistes ; on peut y voir, par ex., l'idée de *trois* TRITO-, et celle de *génération, origine*, -GENEIA.
(4) DIOG., Laërt, IX, VII, 13.
(5) Fragm. d'hymne homériq., dans PLATON, *Phèdre*, 252 *b*.
(6) *Prométhée*, 209-210.
(7) Vers 681-685.
(8) Rad. : ἑλεῖν : *prendre*, etc.
(9) Poétiq., pour *hélépolis*.
(10) Le ciel.
(11) Saturne des Latins. — Pseud.-HÉSIOD., *Théogonie*, 173-182. Sur cette théogonie voir DECHARME, 3-16.

tandis qu'Ouranos descendant avec la nuit venait embrasser son épouse Gaïa (1) et s'unir à elle, Cronos, armé par sa mère d'une *harpé* aux dents aiguës, s'élance sur son père, le mutile et jette au loin le membre sanglant. Les philosophes — eux au moins — ne croyaient pas à la réalité de cette aventure. Qu'avait donc voulu signifier le sage, le poète ? On donna plusieurs explications ; entre autres, celle-ci : Cronos doit être rapproché de κραίνειν : *achever*. Cronos aura restreint l'écoulement des pluies du ciel vers la terre, rendant ainsi plus rares qu'autrefois les chaudes et humides exhalaisons (2).

L'étymologie de Κύκλωψ (3) avait donné naissance à la légende de l'œil unique, de forme ronde, des Cyclopes. ZÉNON répudia cette explication ; il ne retint que la première partie du mot et y trouva son idée du mouvement circulaire et périodique du feu céleste (4).

Si Pan a les jambes velues, tandis que son buste est celui d'un homme, c'est que la partie inférieure du monde est hérissée d'une végétation épaisse, tandis que sa partie supérieure, l'éther, est le siège du principe directeur (5) et raisonnable (6) qui mène toutes choses (7).

Atlas soutenait les colonnes d'Hercule, ou veillait sur elles (8). Pour les Stoïciens, ces colonnes sont en réalité les propriétés fondamentales des éléments (9), en vertu desquelles la terre reste en bas, le ciel et l'éther en haut (10).

Dionysos était devenu, depuis le VIe siècle, un des plus grands dieux de la Grèce. Les Stoïciens virent en lui le Soleil. Cléanthe, dérivant son nom de διανύσαι : *parcourir*, assurait que ce dieu est l'astre qui « parcourt » le ciel, de l'Orient à l'Occident. Pour d'autres, il était Διὸς νοῦς : *l'intelligence de Zeus*, le soleil pouvant être considéré comme l'âme du monde (11).

(1) La terre.
(2) CORNUTUS, VII, 148.
(3) Κύκλος (cercle, rond) + ὤψ (visage, yeux).
(4) *Théogonie*, v. 139, Schol.
(5) Τὸ ἡγεμόνικν.
(6) Λογικόν.
(7) CORNUTUS, XXVII. Tout ce chapitre est rempli d'explications analogues, relatives à la *nature*, aux *qualités*, etc.
(8) *Odyssée*, I, 52.
(9) Στοιχείων δυνάμεις, XXVI, 144.
(10) CORNUTUS. — Séléné, la Lune, était (*Théogonie*, v. 371) sœur d'Hélios, le Soleil. Or les Stoïciens, assimilant Apollon au Soleil, lui donnèrent pour sœur Artémis (elle fut donc la Lune), la déesse vierge, pure comme le soleil, la déesse *Phosphoros* qui répand partout son lumineux éclat, la déesse *Dictynna* (δικεῖν = βάλλειν), qui lance ses rayons dans l'obscurité de la nuit. Apollon et Artémis sont frère et sœur, car ces deux astres se ressemblent et sont doués d'un mouvement et d'une puissance analogues (CORNUTUS, XXXII, 194).
(11) MACROB., *Sat.*, I, XVIII, 14.

Pour les Stoïciens, *Erôs* était simplement *l'amour considéré surtout dans ses effets sur l'âme humaine* : dieu enfant, car ceux qui aiment ont la naïveté et la crédulité du premier âge ; dieu ailé, car l'amour donne des ailes (1).

Cicéron proteste à plusieurs reprises contre l'exégèse stoïcienne qui renverse toutes les conceptions qu'on se fait d'ordinaire des dieux (2). Il se gausse (3) de la conception d'Epicure qui, rejetant la croyance traditionnelle (4) rapportée ou créée (5) dans Homère et Hésiode, admettait des dieux immortels (6), formés d'ailleurs comme tous les autres êtres vivants par le concours fortuit des atomes, mais d'une essence si légère, si ténue, qu'elle échappe à nos sens et que l'esprit seul voit (7).

Ces exemples sont largement suffisants pour montrer que l'exégèse allégorique ne fut pas inventée par les Juifs d'Alexandrie.

Couler la pensée divine dans un moule *goym*, c'est-à-dire païen, traduire en *grec* les livres hébraïques était, du point de vue juif, une entreprise assez hardie. Pourtant, la « hardiesse » fut poussée plus loin : l'auteur du *Livre de la Sagesse* écrivit en grec. Avec ménagement, il montre, en face des théories philosophiques de l'époque, la supériorité de la sagesse hébraïque. Les philosophes

ont regardé le feu, le vent, l'air mobile
le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel
comme des dieux gouvernant l'univers. (8)

Les Grecs, leurs sages compris, sont épris de beauté (9). Il ne faut pas oublier pourtant que toutes les belles choses

c'est l'auteur même de la beauté (10) qui les a faites. (11)

(1) Cornut., xxv, où l'explication est plus développée. — On trouvera d'autres exemples dans l'importante étude de Decharme, 270-353.

(2) *De natura deor.*, I, xiv, 36.

(3) *Ibid.*, I, xviii, 49 ; xxv, 69 et I, xxxii-xxxv.

(4) Voir Diog. Laërt., x, 123.

(5) Plutarq., *Moral.*, 1087 a.

(6) Diog. Laërt. x, 123 : τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον.

(7) *Id.*, *ibid.*, x, 139 ; Plut., *Placit. Philos.*, I, vii, 882 a ; Lucr., *De natura rer.*, v, 148. — Citons encore ces quelques lignes de Cicéron (*De nat. deor.*, II, xxv, 59) : Dieux plaisants qui possèdent tous les sens de l'homme sans pouvoir en faire usage, qui n'ont pas de corps, mais un semblant de corps, pas de sang mais un semblant de sang ; dieux transparents, aériens, esquisses de dieux, *monogrammos deos*. Voir Decharme, 247 et suiv.

(8) *Sap.*, xiii, 2.

(9) Πείθονται τῇ ὄψει ὅτι καλὰ τὰ βλεπόμενα, v. 7.

(10) Τοῦ κάλλους γενεσιάρχης ; v. 5.: ὁ γενεσιουργός.

(11) *Sap.*, xiii, 3.

L'auteur est plein d'égards pour ces sages esthètes.

> ils s'égarent peut-être
> en cherchant Dieu et en voulant le trouver. (1)

Par contre, il proteste contre ceux qui mettent leurs espérances *en des objets sans vie*, ceux « qui ont appelé dieu des ouvrages de la main des hommes... des figures d'animaux ou une pierre sans vie (2). »

Il condamne le culte d'un prince vivant, fût-il roi (3) ?

Les rédacteurs du *Décret de Canope*, à la fin du IIIe siècle avant Jésus-Christ, proclamaient déesse la jeune Bérénice, enlevée vierge à l'amour de ses parents, et instituaient un culte en son honneur. « On lui consacra une idole, c'est-à-dire une statue dorée et ornée de pierres précieuses (4). » On ne peut se défendre de penser à ce fait, quand on lit :

> « Un père accablé par une douleur prématurée
> a façonné l'image d'un fils qui lui a été (trop) tôt enlevé :
> et cet enfant qui était mort, il s'est mis à l'honorer comme un dieu,
> et il a institué, parmi les gens de sa maison,
> des rites pieux et des cérémonies. (5)

L'auteur connaissait (6) la vie immorale de certains quartiers d'Alexandrie ou d'autres villes ; il en attribue la cause au « culte des idoles (7). »

Comme, plus tard, PHILON disant du croyant qu'il a soif de science, ἐπιστήμης qu'il en est insatiable (8), notre auteur est amant de la sagesse ; mais cette sagesse qu'il aime et qu'il met en contraste avec celle des Grecs, c'est la *ḥokmah* des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*, de l'*Ecclésiastique*. Et, dans son exposé, il emploie des termes, des expressions, des tournures — nous ne disons pas un *style* — qui sont grecs et, plus d'une fois, dérivent, indirectement sans doute, du vocabulaire des philosophes de l'époque.

Dans le but (9) de faire reconnaître aux Alexandrins le prestige et la supériorité de leur Histoire et de leur Religion, les Juifs se mirent

(1) *Sap.*, XIII, 6. Il connaît la puissance de l'art, XIV, 19-20.
(2) XI, 10 ; XIII et XIV.
(3) XIV, 17.
(4) LAGRANGE, *Judaïsme*, 537.
(5) XIV, 15.
(6) XIV, 23 et s.
(7) XIV, 27.
(8) *Quis div. rer. haeres*, 100.
(9) La traduction LXX elle-même n'aurait pas eu d'autre but ; telle est, du moins, l'idée dominante exprimée dans la lettre du pseudo-ARISTÉE.

à compiler et à comparer, à l'exemple des savants grecs de l'époque, mais avec la même méthode incomplète, la même critique quasi nulle et avec, en plus, le dessein arrêté d'apologie religieuse et nationale (1).

Estimant qu'il était très important pour eux de dissiper les préjugés que plusieurs auteurs grecs (2), un CHÉRÉMON, par exemple, un APPION et d'autres, avaient contribué à faire naître ou à entretenir, ils se plaisaient à citer des auteurs (3), tels ESCHYLE, SOPHOCLE, EURIPIDE, pour montrer que des païens de grande valeur eurent des idées justes sur Dieu, son unité, sa spiritualité ; mais beaucoup de ces citations sont, en réalité, des interpolations. Dans le même but, ils écrivirent des ouvrages qu'ils présentèrent sous le masque de quelque autorité grecque : HÉCATÉE d'Abdère, PHOCYLIDE de Milet, MÉNANDRE, la Sibylle. Une lettre du pseudo-ARISTÉE, entre 200 et 100 avant Jésus-Christ, est un panégyrique de la Loi juive, de la sagesse juive, du nom juif. Le juif ARTAPAN alla jusqu'à écrire que *le maître d'Orphée*, MOUSAÏOS, était *Moïse*, que le grand législateur hébreu *avait fondé la civilisation*, inventé la navigation, l'architecture, l'art militaire, l'administration (4). ARISTOBULE (5), au dire de CLÉMENT d'Alexandrie, « composa des livres assez nombreux pour montrer que *la philosophie péripatéticienne dépend, soit de la Loi de Moïse, soit des autres Prophètes* (6). » Il affirmait que les philosophes grecs, PYTHAGORE, SOCRATE, PLATON et, avant eux, HOMÈRE et HÉSIODE, avaient fait des emprunts à Moïse (7).

Un autre juif, HÉCATÉE, dans un ouvrage sur Abraham et les Egyptiens, met ceci sur les lèvres de SOPHOCLE :

Un seul, en vérité, il n'y a qu'un seul Dieu
qui a créé le ciel et la terre étendue,
le gonflement azuré de la mer et la violence des vents.
Mais nous, mortels au cœur égaré,
nous nous consolons de nos maux en dressant
des statues de pierre et d'airain
avec une composition d'or et d'ivoire,

(1) Voir *Milieu*, t. II, 478-495.
(2) *Ibid.*, 482-484.
(3) *Ibid.*, 486.
(4) LAGRANGE (*Judaïsme*, 500) rappelle que la tradition palestinienne, exprimée par le diacre Stéphanos (*Act.*, VII, 22) admettait sans difficulté qu'au contraire, Moïse « avait été élevé *dans toute la sagesse des Egyptiens* ».
(5) Sur ARISTOBULE, SCHÜRER, *Gesch.*, III, 384-392.
(6) *Strom.*, V, XIV, 97.
(7) EUSÈBE, *Praep. evang.*, XIII, XII, 1, 4. 13. Cf. SCHÜRER, III, 386.

et nous leur consacrons des sacrifices et de belles panégyries,
nous imaginant ainsi pratiquer la piété (1),

En Asie-Mineure et en Grèce, circulaient des oracles écrits, attribués aux Sibylles. Une Collection conservée au Capitole avait disparu dans l'incendie de l'an 82 avant Jésus-Christ; on voulut la remplacer, et cela provoqua l'éclosion de toute une littérature apocryphe. Dans un but de propagande, les Juifs firent parler la Sibylle en leur faveur : Au sein de ce monde corrompu, un peuple a reçu du ciel la lumière ; il honore Dieu, pratique toutes les vertus et attend un chef temporel qui le vengera de ses oppresseurs (2) :

Alors, Dieu enverra, [du côté] du soleil, un roi
qui fera cesser sur toute la terre la guerre funeste.....
Tous les enfants du grand Dieu, autour du temple,
mourront en paix.....
Alors, il suscitera un empire à jamais... (3)

Dans le tableau du royaume de Dieu (4) inspiré d'Isaïe, on lit :

Alors, dans les montagnes, loups et agneaux brouteront ensemble le foin
et les panthères paîtront avec les chevreaux
Les ours camperont en nomades avec les veaux ;
le lion carnivore se nourrira de paille à l'étable comme un bœuf.
et de tout petits enfants conduiront à la lisière...

On ne peut pas dire que ce tableau ait trouvé crédit parmi les plus nobles intelligences (5) du paganisme, que VIRGILE (6) en particulier lui doive son pressentiment d'un âge d'or, puisqu'on trouve les mêmes images dans Théocrite, venu en Egypte (7) avant la composition du troisième livre sibyllin auquel sont empruntés les vers que nous avons cités (8).

L'assimilation littéraire des Juifs fut durable, puisqu'au Ier siècle une synthèse à peu près complète de la pensée grecque et de la croyance juive put s'accomplir dans les écrits de PHILON ; mais cette synthèse était artificielle ; d'autre part, les Juifs rejetaient toute assimilation ethnique, religieuse et morale ; ils attaquaient le culte du

(1) Trad. LAGRANGE, *l. c.*, 503 ; Cf. SCHÜRER, *l. c.*, III, 461-466.
(2) Cf. RZACK, dans PAULY-WISSOWA, art. *Sibyll.*, ou en appendice à DALMAN, *Worte*, 283 ; LAGR., *l. c.*, ch. XVIII, § 3.
(3) *Milieu*, II, 485.
(4) Vers 785 et s., dans LAGR., 510.
(5) Voir HORACE, *Od.*, III, XVIII, 13 ; *Epod.*, XVI, XXXIII, 51.
(6) *Eglog.*, IV.
(7) Après 275 av. J.-C.
(8) Preuve faite par le P. LAGRANGE, *Judaïsme*, 510-511.

pays, des Egyptiens et des Grecs ; ils tenaient les païens pour impurs ; aussi, n'étaient-ils pas aimés (1).

Dieu et le Logos

A l'époque que nous étudions, aucun théologien du paganisme n'admettait que les idoles fussent des dieux. Ainsi, pour Dion de Prusium (2), les idoles, dont il admet le culte, sont des images des dieux : elles nous en suggèrent les traits, nous en rappellent le souvenir. Les dieux y habitent, sans doute, mais par leur esprit seulement, *pneuma*.

Toutefois, en dehors des cercles philosophiques, l'idolâtrie était très répandue et très vivace ; les philosophes eux-mêmes, d'ailleurs, n'avaient qu'une religion très vulgaire, résultat sans doute de l'anthropomorphisme. Denys d'Halicarnasse, 70-7 avant Jésus-Christ, écrivait : « Je n'ignore pas que plusieurs philosophes expliquent par l'allégorie la plupart des fables les plus impures ; mais cette philosophie n'est que celle du petit nombre ; le grand nombre, le vulgaire sans philosophie, prend toujours les fables dans le sens le plus infime, et alors, ou il méprise les dieux dont la conduite a été si dépravée, ou bien il en arrive à ne pas reculer devant les actions les plus coupables, parce que les dieux ne s'en abstiennent pas (3). Un des esprits les plus distingués et les plus religieux du paganisme, au début de l'ère chrétienne, Plutarque, 50-139 après Jésus-Christ, racontera (4) avec admiration que Stilpon, un philosophe, crut voir en songe Poseidon, lui reprocher avec colère de ne lui avoir pas immolé un bœuf et lui répondit : « *Que veux-tu dire, Poseidon ? Viens-tu, comme un enfant me faire des reproches de n'avoir pas emprunté de l'argent pour remplir toute la ville de fumée, mais de t'avoir offert un sacrifice avec ce que j'avais chez moi ?* » Poseidon lui tendit la main en souriant et lui promit que, pour l'amour de lui, les Mégariens recevraient une riche provision de sardines. C'était parler bien familièrement à Poseidon ! Ce n'était pas le traiter en dieu.

A la même époque, le Juif Philon écrivait qu'on ne peut rien

(1) On répandit sur leur compte des accusations absurdes : adoration d'un âne, immolation annuelle d'un Grec pour en manger la chair, etc. Josèphe. *Contr. App.*, ii, 7 ; Tacite, *Hist.*, v, 3-5. Peut-être l'antisémitisme de cette époque eut-il aussi, ou surtout, pour causes la crainte que les Juifs ne devinssent trop puissants, et, quelquefois, des provocations contre les Grecs suscitées par des Juifs excédés.

(2) *Or.*, 12, 6.

(3) *Ant. rom.*, II, 69.

(4) *De prof. in virt.*, 12.

affirmer de positif sur la *nature* de Dieu (1) : » Qui oserait dire que la « Cause est corporelle ou incorporelle, qu'elle a des qualités ou n'en a pas, ou en général proférer quelque chose de solide sur son essence, ou sa qualité ou sa manière d'être, ou son mouvement (2) ? » Toutefois, la pensée humaine peut par l'extase (3) s'élever jusqu'à « l'idée absolument simple et qui se suffit à elle-même (4). » On ne saurait guère nier qu'il s'agisse ici de l'idée suprême du Bien, comme chez PLATON (5).

L'homme dans ses rapports avec Dieu. — La Bible est un moyen pratique de connaissance surnaturelle, à condition d'avoir foi en Dieu (6). L'intelligence s'élève jusqu'à l'idée pure qui se suffit complètement à elle-même (7) ; mais pour cela il faut que l'âme « soit en bon état et qu'elle s'élève vers les hauteurs ; dans ce cas, elle est éclairée par les rayons propres et incorporels de la source rationnelle, τῆς λογικῆς πηγῆς, du Dieu qui conduit tout à sa fin (8). » Ce qui signifie qu'elle doit être éclairée par l'Esprit divin. Voici l'explication de PHILON :

« Celui qui insuffle c'est Dieu, celui qui reçoit est l'intelligence ὁ νοῦς, ce qui est insufflé, c'est l'esprit, τὸ πνεῦμα. Qu'en résulte-t-il ? Il s'ensuit une union des trois, Dieu étendant de lui-même sa δύναμις par l'intermédiaire de l'esprit jusqu'au sujet. Pourquoi cela, sinon pour que nous recevions une conception de lui, ἔννοιαν αὐτοῦ, car comment l'âme *penserait-elle*, ἐνόησεν, Dieu s'il n'avait insufflé et qu'il ne l'eût touchée par sa δύναμις ? » (9)

Le principe de toute vertu est le Logos. « Le Logos de Dieu arrose toutes les vertus, car il est le principe et la source des bonnes actions (10). » Mais comment expliquer que l'homme, créature de Dieu, commette le péché ? Une telle faiblesse dans la nature humaine est-elle imputable à son Créateur ?

Il y a, au début de la *Genèse* (11), deux récits de la création. D'après le premier, Elohym crée (12) l'homme à son image et à sa

(1) *De Leg. alleg.*, III, 206.
(2) Trad. LAGRANGE, *Judaïsme*, 557.
(3) L'intelligence est alors chassée par l'esprit divin (*Quis rer. divin haeres*, 262. Voir aussi 264-265).
(4) *De Abrah.*, 112.
(5) Remarque de LAGRANGE, *l. c.*, 539.
(6) *De Ebrietate*, 213.
(7) *De Abrah.*, 112.
(8) *De Somniis*, I, 115 et s.
(9) *Leg. alleg.*, I, 50-51.
(10) *De poster.* Ca. 127 et s. ; *Quod Deus*, 137, *Leg. alleg.*, I, 48 et s.
(11) *Gen.*, I, 27-28.
(12) *L. c.*, v. 27 : *faisons* ; v. 28 : il *créa*.

ressemblance ; d'après le second (1), il *modèle* une statue d'argile ; ensuite, il *souffle* dans ses narines un souffle de vie ; alors ce fut un être vivant (2). PHILON se reportant à ces récits a écrit :

« Il y a deux sortes d'hommes : l'un est l'homme céleste, l'autre terrestre. L'un est céleste en tant que né à l image de Dieu, n'ayant rien de la nature corruptible, ni même rien de terrestre ; le terrestre a été construit avec la matière éparse qu'il a nommée boue : aussi le céleste n'est pas moulé, mais marqué au type de l'image de Dieu ; l'autre est la formation terrestre d'un ouvrier, non un rejeton. » (3)

Cela d'ailleurs n'explique pas grand'chose (4).

Le Logos

En Egypte, le rôle d'Hermès, identifié avec Thot, grandit beaucoup. D'après les théologiens d'Hermopolis (5), Thot avait créé le monde par la seule vertu de sa parole (6). Sous les Ptolémées, ce dieu devint très populaire chez les Alexandrins. Pour les philosophes, il fut, comme Hermès (7), une personnification du *logos*.

A l'époque de PHILON, il existait un mouvement philosophique et religieux qui n'était pas sans importance. POSIDONIUS fit entrer « dans la physique stoïcienne l'exemplarisme platonicien (8) et l'arithmétique pythagoricienne ; il combina avec la théorie du *logos* la théorie des idées et celle de nombres. » C'est ce stoïcisme dualiste et platonisant qu'on retrouve chez PHILON, au Ier siècle avant Jésus-Christ et chez PLUTARQUE au Ier siècle de notre ère (9). et en partie, plus tard — IIe siècle après Jésus-Christ — chez Marc-Aurèle.

PHILON (10). — Il admet, entre Dieu et le monde, des intermédiaires qu'il appelle *puissances*, et voici l'échelle qu'il établit : « Au degré suprême est Dieu ; au second degré, le *logos* ; au troisième,

(1) *Gen.*, II, 7.
(2) Même expression pour la création des animaux, I, 21, 24.
(3) *Leg. alleg.*, I, 31 (trad. LAGRANGE, *Judaïsme*, 567-568.
(4) Il y a, dans PHILON, d'autres théories ébauchées et peu claires. Cf. LAGRANGE, *l. c.*, 568 et suiv.
(5) Cf. MASPERO, *Hist.*, t. I, 145-150.
(6) Sur Thot, voir *Milieu*, t. II, 116 ; cf. 599.
(7) Voir, plus haut : *Logos*, p. 506 et suiv.
(8) *Idem, ibid.*
(9) PLUTARQUE — 50-139, ap. J.-C. — ne doute pas que Dieu soit transcendant au monde ; il admet un *logos* qui est, comme celui des Stoïciens, une force, un principe d'énergie ; mais, pour lui, cet agent est un intermédiaire entre Dieu et le monde. Le *logos* est, à la fois, l'instrument par lequel Dieu a fait le *cosmos*, et la forme, *l'idée* d'après laquelle il l'a fait. Voir LEBRETON, chap. I, § 2.
(10) E. HERRIOT, *Philon le Juif* ; E. BRÉHIER, *Les idées philos. et théol. de Philon.*

la puissance créatrice ; au quatrième la puissance royale ; au cinquième, sous la créatrice, la puissance bienfaisante ; au sixième, la puissance punissante ; au septième enfin, le monde composé par les idées (1).

Que faut-il entendre par ces puissances ? Voici un passage intéressant. *Les âmes plus pures et meilleures..., les autres philosophes les appellent* « démons », δαίμονας, *mais la parole sainte a coutume de les nommer plus justement* « anges », ἀγγέλους, *car elles transmettent*, διαγγέλουσι, *aux enfants les ordres du père et au père les besoins des enfants... Ce n'est pas que Dieu ait besoin d'informateurs pour savoir, lui qui prévient toutes choses, mais, pour nous autres mortels, il était bon qu'il se servît de* logos *comme intermédiaires et arbitres, à cause de la stupeur et de l'effroi que nous causent le souverain de toutes choses et sa puissance souveraine* (2).

Visiblement, Philon veut exprimer en langage philosophique l'angélologie biblique, et il ne voit aucun équivalent plus exact que *dunamis*, « puissance », et *logos*. Mais, pour lui, ces puissances sont des idées. Dieu a tiré le monde du chaos, « *non certes en le touchant lui-même, car le Bienheureux ne saurait toucher une matière indéterminée et confuse, mais en se servant de ses* puissances incorporelles *qui, de leur vrai nom, s'appellent* les idées, *et en imprimant par elles sur chaque espèce la forme qui lui convenait* (3). » L'influence platonicienne est visible.

Dans un colloque avec Dieu, Moïse avait demandé de voir au moins ses puissances. Dieu lui répond que ces puissances « *sont totalement invisibles ; elles sont seulement intelligibles*, νοητάς, *non qu'elles puissent être saisies par l'esprit*, νοῦς, *mais parce que, si elles pouvaient être saisies, ce serait, non par la sensation, mais par l'esprit le plus pur*, ἀκραιφνέστατος νοῦς, *qui les saisirait. Quoiqu'elles soient insaisissalbes par leur essence*, κατὰ την οὐσίαν, *elles manifestent pourtant une empreinte et une image*, ἀπεικόνισμα *de leur action. De même que les cachets impriment sur la cire qu'on y applique mille empreintes, sans être altérés eux-mêmes et restant ce qu'ils sont*, de même les puissances qui m'entourent donnent, sans changer ni perdre rien de leur nature éternelle, des qualités à ce qui était sans qualité et des formes à ce qui était sans forme. Certains les nomment idées, ἰδεάς, et non sans raison puisqu'elles donnent une forme, εἰδοποιοῦσι, à chaque être, ordonnent ce qui était sans ordre, et ce qui n'était ni défini, ni limité, ce qui

(1) *In Exod.*, II, 68.
(2) *De Somniis*, M, I, 682.
(3) *De sacrificiis*, II, 262. Trad. Lebreton, 175.

était sans forme, elles le limitent, le définissent, l'informent ; bref, améliorent ce qui était moins bien (1). »

Là encore, l'influence de PLATON est sensible, mais sa pensée est modifiée (2) : les idées, au lieu d'être indépendantes et intermédiaires entre Dieu et le monde, sont devenues le type idéal que Dieu a formé en son esprit avant de faire le monde.

Les puissances sont aussi des agents de la création. PLATON avait dit (3) qu'après avoir fait les dieux secondaires, Dieu les chargea de faire les êtres inférieurs, à l'imitation de ce qu'il avait opéré lui-même. Or au sujet de « *faisons l'homme à notre image* », PHILON écrit : « Le père de toutes choses parle à ses puissances qu'il charge de faire la partie mortelle de nos âmes, en imitant l'art avec lequel il forma, ἐμόρφου, la partie raisonnable τὸ λογικὸν (4).

« Moïse paraît avoir souscrit... à la συμπαθεία » du *cosmos*. Il a compris que cet univers « est contenu par des puissances invisibles que le Démiurge a tendues des extrémités de la terre jusqu'aux confins du ciel, pourvoyant par là magnifiquement à ce que ne se déliât pas ce qu'il avait lié, car elles sont des liens infrangibles de l'univers, les puissances (5). » Là, PHILON est influencé par les idées stoïciennes.

On a l'impression que le lettré juif, préoccupé surtout de mettre en relief la transcendance divine et voulant s'exprimer dans la langue des philosophes grecs, se trouve embarrassé par maints textes bibliques. Cela explique plusieurs contradictions au moins apparentes ; par exemple, quand il a l'air de séparer idées et puissances (5) qu'il a identifiées ailleurs (6).

Le plus important des intermédiaires philoniens est le *logos*.

Les Juifs hellénistes alexandrins antérieurs, dans le même but que poursuit PHILON après eux, avaient introduit un *logos* pseudo-philosophique dans l'Ancien Testament. Par exemple, le tragique EZÉCHIEL (7) avait écrit que c'était le λόγος θεῖος qui parlait à Moïse dans le buisson ardent (8). PHILON, suivant peut-être une tradition

(1) *De Monarchia*, II, 219.

(2) Peut-être PHILON suit-il l'interprétation que d'autres avaient donnée de la théorie de PLATON sur les idées. Voir LAGR., *Jud.*, 45, n. 4.

(3) *Tim.*, 41 *c.*

(4) *De Profug.*, I, 556.

(5) C'est par ces puissances qu'a été « fait », ἐπάγη, le monde incorporel et intelligible, νοητὸς, l'archétype de ce monde visible composé d'idées invisibles, comme celui-là de corps visibles. *De confus. ling.*, I, 431.

(6) Voir aussi dans LEBRETON, 181.

(7) Cf. *Milieu*, t. II, 479.

(8) EUSÈBE, *Praep. evang.*, IX, 29. PHILON lui-même, dans *De Somniis*, I, 638, signale des opinions d'autres Juifs sur le *logos*.

alexandrine, voit le *logos* dans toutes les théophanies où le texte hébraïque porte « l'ange de Yahweh (1) ».

Philon lisait sa Bible dans la traduction lxx. Or, là où le texte hébreu dit : *Je suis 'El de Beth-'El* (2), le traducteur grec avait écrit : « *Je suis le Dieu qui t'ai apparu* (3) *dans le lieu de Dieu.* » Et Philon de poser cette question : Y a-t-il donc deux dieux, que Dieu dise : « *Je suis le Dieu que tu as vu*, non pas dans mon lieu, mais *dans le lieu de Dieu* », comme s'il s'agissait d'un autre. Que signifie cela ? Le Dieu véritable est unique, mais nombreux sont ceux qu'on appelle ainsi par catachrèse. C'est pourquoi, en cet endroit, le texte sacré désigne par l'article le Dieu véritable en disant : « *je suis le Dieu* » ; et celui qui est nommé par catachrèse, sans article, disant : « *dans le lieu*, non pas du dieu, mais seulement *de Dieu.* » Il appelle *Dieu* son très antique *logos*, n'éprouvant aucune crainte superstitieuse (4) relativement à l'emploi des mots. Or, en disant : « *Je suis le Dieu que tu as vu dans le lieu de Dieu* », Dieu a pris la place d'un ange, se changeant en apparence et sans changer ». Car, de même que voir le reflet du soleil, c'est comme voir le soleil, « ainsi *percevoir l'image de Dieu, son ange, le* logos, *c'est comme percevoir Dieu lui-même* (5). »

Ainsi, d'après Philon, le *logos* révèle Dieu parce qu'il est son image ; tandis que, selon la tradition hébraïque, l'ange de Yahweh le fait connaître parce qu'il est son envoyé.

Philon fait aussi du *logos* la voix de Dieu ; seulement, il s'agit, non pas d'air frappé, mais d'une substance pure que notre corps ne peut pas entendre, mais que notre esprit peut voir (6). Cela rappelle que, aux yeux des Juifs, l'ange de Yahweh et la parole de Yahweh étaient considérées comme des expressions à peu près synonymes : c'étaient des intermédiaires au moyen desquels Dieu agissait dans le monde. Or, Philon attribue la même mission au *logos* : « Plusieurs choses doivent concourir pour produire un être quelconque : la cause, la matière, l'instrument et la fin (7)... » Quand il s'agit du *cosmos*, Dieu est la cause de qui il a reçu l'existence ; la matière, ὕλην, les quatre éléments dont il a été constitué ; l'instrument, ὄργανον le *logos*

(1) *De Cherub.*, I, 139 ; *De Profug.*, 547 ; *De Somn.*, I, 655, etc.

(2) Ou : « Je suis le Dieu de *Beth-'El* ».

(3) 'Οφθεις. On sait que pour exprimer *il a apparu*, l'hébreu emploie aussi le verbe *voir* au passif : *nir'èh.*

(4) Δεισιδαιμονῶν.

(5) *De somniis*, I, 655-656.

(6) C'est en ce sens qu'il faudrait entendre *Ex.*, xx, 18 : « le peuple *vit* la voix ».

(7) Τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ. Dans ce qui suit, l'auteur applique cette idée à la construction d'une maison.

divin par lequel il a été construit ; le but de la construction est la bonté du Démiurge (1)... »

D'après Philon, les parfaits seuls, tel Moïse, peuvent voir Dieu directement ; les autres peuvent, tout au plus — mais ne peuvent que cela — contempler le *logos* (2). Ces mots : « Nous sommes tous fils d'un même homme (3) » signifieraient que si nous ne sommes pas encore suffisamment enfants de Dieu, nous sommes du moins les enfants de l'image éternelle de Dieu, le *logos* très saint (4). » D'autre part, le *logos* est comme le modèle, l'exemplaire du monde sensible : « le *logos* de celui qui a fait le *cosmos* est le sceau qui donne sa forme à chacun des êtres, ἕκαστον μεμόρφωται ; et chaque chose créée a, dès l'origine, la forme, τὸ εἶδος, parfaite, en tant que empreinte et image du (5) *logos* parfait (6).

Il faut répéter qu'ici encore, Philon cherche surtout à rendre ou à expliquer en termes philosophiques, du moins en apparence, les textes scripturaires. Ce désir de tenir compte des textes bibliques, ou plutôt de les expliquer, et puis l'influence d'une atmosphère intellectuelle où se mêlaient des idées philosophiques disparates donnent à la conception philonienne du *logos* une complexité dialectiquement déconcertante.

Citons encore quelques textes importants qui, isolés des précédents, pourraient donner l'impression que notre auteur était théoriquement stoïcien. C'est le *logos* qui meut les êtres et leur donne la cohésion : « Le *logos* de l'être, étant le lien de toutes choses... tient unies toutes les parties et serrées ; il les empêche de se dissocier et de se séparer, διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσται (7). » Ou bien : « Toutes choses sont, par elles-mêmes, spongieuses ; si effectivement (8), elles sont denses, c'est qu'elles sont serrées par le *logos* divin, car il est glu et lien celui qui remplit toutes choses de son essence (9). »

Philon demeure strictement juif. Pour lui, Yahweh est le Dieu unique, non seulement distinct du monde, mais transcendant, que des esprits supérieurs peuvent voir, tel Moïse. Des anges sont ses messa-

(1) *De Cherubim*, I, 162.
(2) *De Somniis*, I, 638.
(3) *Gen.*, XLII 11.
(4) *De confus. lingu.*, 147.
(5) Le texte grec n'a pas l'article ; mais Philon n'est pas un classique. D'ailleurs, il dépend souvent du grec de LXX, lesquels eux-mêmes « décalquent « souvent le texte hébreu. Or, en hébreu, l'emploi de l'article n'est pas le même qu'en grec.
(6) *De Profug.*, I, 547, à la fin.
(7) *Ibid.*, 562.
(8) Littéral. : si par hasard... ; si je pense...
(9) *Quis rerum divin. haeres*, I, 499.

gers ou ses intermédiaires. Mais ce Juif a été séduit par la philosophie grecque de son époque, surtout celle des Stoïciens : avec complaisance, il lui emprunte sa langue pour exprimer, ou mieux pour interpréter, à l'usage des Hellénisants, ses croyances. Il sait que les Stoïciens appelaient *logos* Hermès, le messager des grands dieux ; et, pour lui, l'ange de Yahweh fut un *logos*. Comme les Stoïciens, il appela *logos* le lien qui unit les éléments, la force qui les soutient. PHILON a écrit bien des fois qu'il est aussi la loi qui régit le monde (1). D'autre part, avec POSIDONIUS, il a introduit dans ses exposés l'exemplarisme platonicien : chaque être réalise, concrétise dans le *cosmos* le *logos*, le type de Dieu. Il a bien appelé le *logos* Dieu, mais par catachrèse, il le dit explicitement (2).

Cette doctrine de Philon est-elle stoïcienne ?

« Il semble (3) que si la religion stoïcienne a exercé ici son influence, c'est beaucoup moins en chargeant le logos philonien d'attributs mythologiques qu'en habituant l'esprit de Philon et de ses lecteurs à ces personnalités indécises qui, des forces de la nature, avaient fait des objets de culte, sans cependant briser leur unité profonde, sans la disperser en individualités distinctes. Il faut toutefois remarquer cette différence, que les dieux du panthéon hellénique gardaient, même dans l'école stoïcienne, des vestiges bien apparents du caractère personnel que les légendes séculaires leur avaient imprimé, tandis que, chez Philon, les puissances et le logos restaient encore engagés dans le monde des abstractions où ils étaient nés. »

Le *Messianisme* (4) occupe peu de place dans l'œuvre de Philon et il se limite à Israël.

Lorsque la paix sera rétablie dans les âmes, la paix régnera : paix entre les animaux et les hommes, paix parmi les hommes surtout (5). PHILON parle de l'empire d'un sage fondé par Dieu (6). Et, comme tous les Israélites ne sont pas dignes des promesses, il avertit qu'ils doivent faire pénitence pour obtenir le pardon de Dieu ; mais, après cela, « ceux qui naguère étaient dispersés dans la Grèce et les pays barbares, les îles et les continents, tendront d'un seul élan, chacun de son côté, vers le lieu désigné, guidés par une apparition plus divine

(1) Par ex., *De migr.*, I, 456 ; *Di vila Mos.*, II, 88, etc.

(2) Et c'est dans ce sens qu'on entendra l'expression *deuteros logos*, qui serait de lui, d'après EUSÈBE, *Praep. ev.*, VII, 13.

(3) Nous citons textuellement un passage de LEBRETON, *Orig. Trinité* (1re éd.), 204-205.

(4) Voir LAGRANGE, *Judaïsme*, 571-575.

(5) *De praem.*, 85 et s.

(6) *De Abrah.*, 261.

qu'il n'est dans la nature humaine, τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, insivible aux autres, visible seulement à ceux qui seront sauvés (1). »

En somme, chez PHILON, le « Messie » n'est qu'un « instrument de Dieu pour faire régner la sainteté (2) » ; c'est l'amélioration morale qui prime tout le reste. Mais le Messie, si l'on veut appeler ainsi le Logos de Philon, est essentiellement un « intermédiaire intelligent qui s'adresse à la seule intelligence pour la détacher de la chair (3). »

EGLISE AVANT « L'EGLISE » ?

Il est exagéré de dire que, dans la Diaspora, l'évolution de la piété juive fut en voie de se constituer en Eglise (4).

A cause des circonstances historiques principalement, le service religieux de la Synagogue constituait pour chaque communauté juive le véritable aliment de sa piété, mais la Loi mosaïque gardait toute sa force (5), et le regret était dans tous les cœurs de ne pouvoir aller offrir des sacrifices au Temple de Jérusalem (6), toujours considérée comme la vraie métropole d'Israël (7).

Ce culte, ou plutôt cette Religion demeure donc nationale, comme dans le passé ; mieux vaut même dire qu'elle demeure *ethnique*, car elle est réservée exclusivement à Israël. Sans doute, on fait des prosélytes, on en fait même beaucoup (8) : n'est-il pas flatteur de faire reconnaître ainsi la supériorité de la Loi juive ! JOSÈPHE (9) a

(1) *De Execr.*, 164-165.

(2) LAGRANGE, *l. c.*, 580.

(3) *Id.*, *ibid.*

(4) BOUSSET l'a soutenu dans *Die Religion des Judentums in neutestam. Zeitalter* (1re éd.) 54-184 ; E. MEYER admettait même que cette évolution avait commencé à l'époque perse (*Geschichte*, III, I, 167-174) ; réfuté par BOUSSET, *l. c.*, 56-58. A partir du retour de la Captivité, le *Judaïsme* eut deux centres, Jérusalem et Babylone, et ce fut de cette dernière ville que partit le mouvement de restauration, avec Esdras et Néhémie. Le célèbre Docteur de la Loi vint de Babylone. Les deux grandes écoles rivales du rabbinisme juif furent celles de Jérusalem et de Babylone. On ne peut donc pas parler de véritable Diaspora babylonienne à cette époque.

(5) BOUSSET, 87-120 et 367.

(6) Sur ces points, voir BOUSSET, 72.

(7) Le mot est de PHILON (*in Flaccum*, 7) : les Juifs, répandus partout « considèrent comme leur métropole la ville sainte où s'élève le temple du grand Dieu ».

(8) Voir, en un langage évidemment hyperbolique, PHILON (*Vita Mos.*, II, 4 ; M. II, 137). SENÈQUE dira, un peu plus tard : « Cum interim usque eo sceleratissima gentis consuetudo valuit, ut per omnes jam terras recepta sit ; *victi victoribus leges dederunt* ». Dans S. AUG., *De civit. Dei*, VI, 11.

(9) *Contra Apion*, II, 39.

écrit : « Le goût pour notre culte est répandu partout, depuis longtemps, et il n'y a pas de ville grecque ni barbare où n'ait pénétré l'usage du sabbat que nous chômons, et les jeûnes (1)... ». Ce succès relatif s'explique d'ailleurs assez facilement (2). D'abord, la confession d'un Dieu unique ne constituait pas une grosse difficulté, puisque, malgré leur panthéisme, les principes stoïciens n'y contredisaient pas en apparence, et, en outre, on ne se faisait pas une idée exacte de la nature du Dieu des Juifs (3). Quant à l'usage de chômer le jour du Sabbat, il peut bien s'expliquer par le fait que les Juifs, partout où ils se trouvaient, avaient le monopole, pour ainsi dire, de certains commerces et le maniement de l'argent (4), et que, d'autre part, les païens, habitués à chômer les jours néfastes, en vinrent à ajouter à la série le jour du Sabbat à cause du chômage des Juifs (5).

Mais il faut remarquer d'ailleurs que si les prosélytes *phoboùmenoï ton théon* ou *sebomenoï ton théon* étaient nombreux, les prosélytes au sens strict, au contraire, ceux qui acceptaient la circoncision, étaient plutôt rares. Or, on était bien convaincu que la circoncision (6) — signe qui, aux yeux des Juifs (7), permettait de distinguer la race — incorporait d'abord à la nation et entraînait, comme conséquence, l'obligation de pratiquer la Loi.

Tout le monde connaît l'histoire de l'Apôtre Pierre et de Cornelius, centurion de la cohorte *Italica*, « estimé de tout le peuple des Juifs..., juste et craignant Dieu, *phoboùmenos ton théon.* » A Jérusalem, on reprochera à Pierre d'être entré chez cet homme « *étranger au peuple* », ἀλλόφυλος, et impur (8). » L'ostracisme, si l'on peut dire, ou l'interdit n'était levé que par la circoncision : une fois circoncis, on cessait d'être ἀλλόφυλος ; on était, dans la mesure du possible, assimilé à l'*ethnos*, au peuple des Juifs.

La dispersion, la fréquentation du monde gréco-romain, le contact avec des hommes « justes et craignant Dieu » ne modifièrent pas essentiellement la nature du judaïsme traditionnel (9) : il était

(1) Voir Schürer, *Geschichte*³, iii, 102-135.

(2) Cf. Lagrange, *Messianisme*, 276-278.

(3) Voir Bousset, *l. c.*, 76-78.

(4) *Id.*, *ibid.*, 59.

(5) Voir Tibulle, *Elégies*, iii, 17-18 ; Horace, *Sat.*, ix, 60-72 ; Perse, *Sat.*, v, 176-180.

(6) On les appelait *prosélytes de la justice.* — A partir d'une époque — dont il est difficile de fixer la date — peu ancienne, il y eut aussi un baptême ou bain de purification. Voir P. Batiffol, dans RB, 1906, 205-206, référ.

(7) Voir, plus loin *Circoncision*, p. 636 et s.

(8) Cf. *Act. Ap.*, x, 2, 22, 24 ; xi, 3.

(9) Théod. Reinach a écrit que le judaïsme ne sut pas se dégager « de l'esprit ethni-

et demeura fondé sur l'idée de peuple et l'idée de Loi. Il n'y a donc pas lieu de parler d'Eglise juive au sens propre du mot. Il est bien vrai que le judaïsme hellénisé eut l'intuition d'un universalisme religieux, mais jamais il ne réalisa ni ne comprit, comme la comprendra et la réalisera le Christianisme, cette donnée si féconde de l'enseignement prophétique : le monothéisme universel avec la morale qu'il comporte ; toutefois, par son prosélytisme, il prépara inconsciemment les milieux païens qu'il touchait à comprendre et à accepter cette doctrine.

que, sacrifier au principal (=l'enseignement religieux et moral) l'accessoire (= les pratiques multiples et gênantes), achever en temps utile cette transformation d'une nation en une religion qui est à la fois le programme de son histoire et le problème de ses destinées... » Cité par LAGRANGE, *Messianisme*, 272.

CHAPITRE X

QUELQUES CONCEPTS COMMUNS AUX POPULATIONS DU MILIEU BIBLIQUE (1)

Nombreuses sont les théories qui,au cours de l'histoire, ont été émises relativement à la source des idées les plus fondamentales, nommément de celle-ci : *le divin* (2). Naturellement, la simple constatation de la croyance à un « Grand Dieu », à un Etre suprême (3), chez des populations de civilisation primaire, ne résout pas la question de savoir comment est née cette croyance.

Il semble qu'à une époque *qu'on peut appeler « primitive »* et *dans certains pays au moins*, ce que nous appelons *le divin* ait été conçu comme une force concrète (4), une sorte de fluide circulant partout, analogue au *mana* (5) des Hindous. Puis, on imagina que cette force se manifestait particulièrement — parce qu'elle y était plus particulièrement concentrée — en certains objets : pierres, arbres, eaux, astres, animaux, qui par suite furent considérés comme *tabous*, *qdš*, *sacrés*. Et cette conception du divin engendra la peur ou la crainte.

Certains faits paraissaient indiquer que cette force était douée

(1) On voudra bien se rappeler : 1° que nous n'avons pas à nous occuper ici de la religion d'Israël ; 2° que nous ne pouvons reprendre, dans ce chapitre, le détail des croyances qui différencient ces concepts dans les divers pays et à chaque époque.

(2) Voir P.-W. Schmidt, dans son ouvrage récent et de lecture facile, *Origine et évolution de la Religion* (Les théories et les faits ; Paris, 1931).

(3) Voir ci-dessus, chap. I : *Le grand Inconnu*, p. 13 et s.

(4) On a montré que les Primitifs et même des peuples plus évolués admettaient dans l'homme, comme dans tous les autres êtres, une *dynamis* ou *tonos*, une force — que l'Hindou appelle *mana* — en vertu de laquelle ils agissent d'une manière qui est en rapport avec leur nature. Dans l'homme, ce n'est pas l'âme au sens que nous donnons communément à ce mot, mais une force distincte qui est en lui, qui le dépasse (*à ce point de vue*, cela fait songer à la *charis* chrétienne) et ne lui est pas personnelle. C'est quelque chose comme le *pneuma* des Stoïciens. Cf. van der Leeuwe, *Phänomenologie*, 3-8 ; 14, 4.

(5) Définition de Codrington : « *Es ist eine Macht oder eine Einwirkung, nicht physisch und in gewissem Sinne übernatürlich* ; *es offenbart sich aber in korperlicher Kraft oder in jeder Art Kraft und Fähigkeit, die ein Mensch besitzt. Dieses mana ist nicht an einem Gegenstond übertragen werden* ; *Geister... haben es und können es mitteilen. L. c.*, 4 ; cf. 8. — D'autres peuples emploient d'autres mots (*l. c.*, p. 6) moins commodes parce que plus longs.

de volonté (1) — comparable, mais supérieure, à la volonté de « l'âme » — c'est-à-dire d'une force, d'une énergie qui n'était pas absolument *identique* à celle des autres êtres du *cosmos*. Et de là naquit l'anthropomorphisme : cette Energie-Volonté fut conçue comme une personne humaine ; on lui donna un nom. Ou plutôt, chaque clan donna un nom à chaque forme de *mana*, à chaque énergie dont il croyait constater la manifestation ; voilà pourquoi on en rencontre un si grand nombre dans certains documents des plus archaïques. Dès l'aurore de l'histoire, en Egypte et dans le Proche-Orient, on fera précéder chacun de ces noms d'un signe qu'on appelle communément le *déterminatif divin* ; mais cela ne veut pas dire qu'il s'agisse toujours d'un *dieu* ; souvent, c'est *esprit* ou δαίμων qu'il faut entendre. Parmi les 142 noms (2) de « déités » qu'on a comptés dans les seuls *textes des Pyramides* et les 740 des tablettes proto-sumériennes de Šuruppak (3), combien désignent de véritables *dieux* ?

Le jour vint où la question de l'origine du monde et même des dieux se posa à l'esprit des « théologiens ». Or, pour les Primitifs, la forme la plus incontestable de la causalité, quelque mystérieuse qu'elle leur parût, était la génération ; aussi, peut-on constater, même à l'époque historique, *du moins en Orient*, que pour exprimer l'idée de *faire*, de *fabriquer*, de *créer*, on disait *engendrer* (4). C'est de l'union, conçue comme un hymen du Ciel et de la Terre que naquirent tous les êtres ; tel ou tel dieu supérieur engendra les dieux inférieurs ou les hommes. De là, l'idée que la fertilité et la fécondité de la nature étaient produites par le ἱερος γάμος d'un couple divin (5).

De ce qui précède, il résulte : 1° que la question ne se pose pas de savoir si le concept premier fut celui de *dieu-époux-et-père* ou de *déesse-épouse-et-mère*, ou de savoir lequel des deux fut considéré comme plus important. En Egypte, le mot *terre* était du masculin, *geb*, et le mot ciel du féminin, *nw.t* ; aussi, dans l'hymen cosmique le dieu-Terre était-il *sous* la déesse-Ciel (6).

(1) *L. c.*, 65-67.

(2) E.-A. Wallis-Budge, *Gods of the Egyptians* (1904), I, 79-83.

(3) A. Deimel, *Schultexte aus Fara* (WVDOG, 43), 9*-20*.

(4) De ces conceptions il ressort que l'idée de « *progéniture* « ou de « fils « n'implique pas celle de *sauveur* — comme plusieurs l'affirment, par ex. van der Leeuw., *l. c.*, 87-96 — s'appuyant sur des textes d'époques très diverses ; et, en Babylonie par exemple, les premiers-nés du couple primitif Apsû et Tiâmat furent Laḫmu et sa sœur Laḫamu, auxquels on n'attache nullement l'idée de *salut* ; et il faut en dire autant de Anšar et Kišar, autre couple né du précédent.

(5) Ces conceptions expliquent que le phallus ait eu beaucoup de vogue comme symbole ou comme objet cultuel ; et sans doute aussi le κτείς.

(6) On ne peut donc appliquer à la religion égyptienne cette affirmation de van den

Chez les Sumériens et les Akkadiens, quelquefois c'est le dieu, mais le plus souventla déesse, qui a un rôle à peu près exclusivement théorique. (Mais nous ne pouvons affirmer cela qu'en nous basant sur nos documents *écrits*, donc postérieurs aux conceptions primitives.)

2° Autre conséquence. Le dieu fut considéré comme parent, surtout comme *père* — mais père au sens primitif qu'il avait dans la *familia*, dans le *clan*, c'est-à-dire celui en qui résidaient tous les pouvoirs, qu'il eût ou non des enfants « majeurs », *mariés*, *pères eux-mêmes*.

L'expérience de la vie provoqua en l'homme le sentiment d'une *force*, d'une *puissance* extrinsèque qui se manifestait au-dessus de lui, autour de lui et au-dessous de lui, et qui était transcendante. C'est cette force qu'il désignera un jour par les mots NETER, **dingir**, *ilu*, etc., que nous traduisons par *dieu*.

En Egypte, le mot NETER (1) paraît signifier, quelquefois, Dieu, le Dieu unique (2) ; mais on peut affirmer que c'est du dieu unique

LEEUW (*l. c.*, 82-83) : « Das ergibt für die Religionsgeschichte zwei grosse Gruppen : Die Religionen des *Vaters*, der in Himmel wohnt und der zeugt und handelt « von aussen stossend » ; daneben die Religionen der *Mutter*, die in der Erde wohnt und gebiert, in deren Schoss alles Geschehen seinen Anfang und sein End hat ». SCHMIDT (*l. c.*, 121) admet l'existence de « la religion matriarcale de la Méditerranée ». Voir tout ce § 7.

(1) Personne ne connaît exactement quelle idée était primitivement attachée à ce mot, 𓊹𓊹𓊹, 𓊹, 𓊹. Le hiéroglyphe 𓊹, NETER, représente la hampe à banderolles ou la hampe à support, semble-t-il, sur laquelle s'élevait l'emblème du clan (Voir, récemment A. MORET, *Le Nil*, 418-419). On a traduit ce mot par *saint, sacré, divin, puissance, force, fort, fortifier, protéger*. Pour BRUGSCH (*Religion und Mythol.*, 93) le sens de NETER correspondrait à peu près à φύσις des grecs, à *natura* des Latins. D'après LORET, cité par MORET, *l. c.*, le mot désignerait un être qui demeure « perpètuellement dans le même état... par réparation périodique de toute substance perdue... » Le pluriel, NETERU fut employé, à toutes les époques, pour désigner les êtres qu'on regardait comme possédant quelqu'un des caractères ou des attributs « divins », par ex., tous les agents cosmiques. Cf. BUDGE, *The Book of the Dead, the Papyrus Ani*, t. I, 99-100. Thutmès III, mentionne les « produits de choix consistant en cèdre, genièvre et toutes sortes de bois aromatiques du *pays des dieux* (BRESTEAD, *Anc. Records*, t. II, § 321, l. 6. Séti Ier, texte semblable, *ibid,*. t. III, §, 116) ; Amenhotep III parle des « produits rares et exquis et des dons que le seigneur d'éternité à prélevés dans le pays de dieu (*l. c.*, t. II, § 900, l. 1). Ramsès II : or, argent, lapis lazuli, malachite et toutes sortes de bois aromatiques du pays de dieu (*l. c.*, III, §, 434, etc). Dans ces textes, *pays de dieu* désigne une contrée d'une prodigieuse richesse (peut-être l'Arabie). Sur ce point, voir ERMAN, *Aegypten und aeg. Leben*, 667 et s. — éd. de 1885). Tout le monde connaît les expressions bibliques, *ruisseau de Dieu, montagne de Dieu, cèdres de Dieu*. etc.

(2) Les *Préceptes de Morale de Ptah-Hotep* sont donnés au nom de NETER (notons que la langue égyptienne a un article) ; par ex. : Qu'on ne mette pas la terreur parmi les hommes : voilà le commandement de dieu (Pap. PRISSE, Pl. VI, 9-10) « Si tu es un homme sage, forme un fils qui soit agréable à dieu (*Ibid.*, Pl. VII, 10-11). Mais ce papyrus, bien qu'on l'appelle « le plus ancien livre du monde » date d'une époque relativement récente (*Milieu bibl.*, t. II, 160) : l'activité intellectuelle des « théologiens » s'était déjà exercée sur les mythes populaires. Dans les *Textes des Pyramides* (*l. c.*, 117 et s.), il est dit au sujet d'Unas : « tu es à côté de dieu (l. 209) et à Téti : « il pèse les paroles ; voyez l dieu entend les paroles

ou principal de la ville ou du nome qu'il s'agit (1), d'autant que ces mots sont constamment accompagnés de passages polythéistes. D'autre part, le mot NETER n'a jamais été employé comme nom propre (2). D'ailleurs, du fait que le mot *dieu*, *El*, constitue un élément de nombreux noms théophores, on ne saurait conclure que les personnes qui portaient ces noms ou celles qui les avaient imposés étaient monothéistes, sinon il faudrait tirer la même conclusion des noms Théophrastos, Théognis, Théocritos, etc. (3).

On n'est pas plus autorisé à citer, en faveur d'un monothéisme archaïque le singulier **dingir**, chez les Sumériens, *ilu* chez les Babyloniens, *El* chez les Cananéens (4), que le singulier NETER en Egypte (5). Car on ne voit pas qu'en pays suméro-akkadien, le mot DINGIR ou le mot *ilu* aient signifié autre chose (6) que le nom commun « dieu (7) ».

(l. 231-232). On trouvera d'autres textes cités par GOLENISCHEFF, *Le conte du Naufragé* texte hiérogl. et vocabul.), p. 116.

(1) Cf. FLINDERS PETRIE, *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*, vol. I (1908), 188.

(2) Les deux textes (*Papyrus Anastasi*, II, Pl. II, l. 4, répété *Papyr. Anastasi*, IV, Pl. VI, 9-10, et *tablette Beka* de Turin, étudiée par CHABAS, dans TSBA, t. V, 459), cités par Ph. VIREY (*Relig.*, 62-64) ne nous paraissent pas suffisamment clairs.

(3) La remarque est de D.-S. MARGOLIOUTH, *Relations*, p. 17.

(4) Cf. ERS², chap. II.

(5) En dehors de certaines données bibliques, on ne peut conclure à l'existence d'un monothéisme archaïque que par le *raisonnement*.

(6) On écrivait tantôt le singulier, tantôt le pluriel pour désigner la notion *générique* de *divinité* ; par ex., dans des textes bilingues :

le singulier sémitique	*bît ili*,	c'est-à-dire	*la maison de dieu*
correspond au pluriel sumérien	**é dingir-ri-e-ne**		*la maison des dieux*,

et *vice versa* :

le singulier sumérien	**lu dingir nu-tuk-ra**	*un homme sans dieu*
correspond au pluriel sémitique	*lâ bêti ilâni*	*un homme sans dieux*.

On disait en sumérien, au sing. :	**é dingir-ra** ;	en akkadien :	*bît ili* : *maison de dieu*
ou bien au plur. :	**é dingir-e-ne**		*bît ilâni* : *maison des* [*dieux*

pour désigner un temple, sans vouloir exprimer par là si l'on adorait un ou plusieurs dieux ; mais simplement, on marquait l'opposition avec une maison profane.

Dans le pluriel on voyait une certaine unité, puisque parfois on mettait le verbe au singulier, bien qu'il eût pour sujet ce pluriel ,*ilâni*. Ainsi, au temps d'El Amarna :

ilu(plur.)-*nu šulumka šulum bîtika lišal* =*ilânu* etc.

que les dieux (=dieu) *accorde* à toi et à ta maison la santé.

Textes empruntés à J. HEHN, *Die bibl. u. die babyl. Gottesidee*, chap. IV. Voir TABLE : **Im.**

(7) Il ne faut pas oublier qu'en certains cas, même en pleine époque historique, le mot **dingir** ou *ilu* exprimait plutôt l'idée de *non-naturel*, « surnaturel » ; par ex., quand on écrivait le signe **dingir** devant le nom d'EN-KI-DU qui n'était même pas un *héros* au sens religieux (comme Gilgameš, par ex., qui eut sa place parmi les déités de l'*Arallû*) ; ou bien encore, quand on plaçait le même signe devant les noms de certains « démons », tel Ḫumbaba (dans EBELING, *Quellen*, tantôt le signe existe, par ex. p. 6, l. 21 ; tantôt il est omis, p. 9, l. 38 : ces deux textes sont parallèles).

D'ailleurs si, en Mésopotamie ou en quelque autre partie du milieu biblique, on peut citer tels textes qui semblent impliquer l'existence du Monothéisme, il ne faut pas perdre de vue qu'ils datent d'une époque où la spéculation « théologique » s'était déjà plus ou moins exercée.

Ainsi, déjà dès les époques les plus anciennes auxquelles nos sources permettent de remonter, le monothéisme *au sens où l'on peut parler alors de monothéisme* appartient à la théologie. On eut bien l'idée d'une *nature divine* », mais on l'éparpilla sur un grand nombre d'individus (1). Pratiquement, le peuple paraît ne point connaître d'autre dieu unique que celui de *sa* ville ou même de *son* temple. En fait, dès l'aurore des temps historiques, c'est-à-dire dès l'époque où commencent à paraître des documents écrits, des religions et des cultes divers sont profondément établis dans toute l'étendue géographique du milieu biblique. Chaque ville a son dieu. Ce dieu local est le seigneur du pays ; il siège en son sanctuaire (2), au milieu de ses domaines ; le culte qu'on lui rend est une sorte de redevance communale. Protecteur et défenseur de la ville et du territoire, sa bienveillance est nécessaire. *Le dieu local suit naturellement les colonies parties de son département* ; *et il est probable que c'est à la suite de pareilles migrations que le culte des différentes divinités s'est répandu dès l'époque préhistorique.* Au fur et à mesure que s'établissaient entre bourgs indépendants des relations étroites, les dieux locaux pouvaient s'associer et recevoir un culte particulier dans les sanctuaires les uns des autres, et, naturellement, l'importance, la puissance de chacun était en rapport avec celle de la « ville » dont il était le dieu local.

D'une manière générale, tous les peuples du Proche-Orient : Egyptiens au Sud-Ouest, Suméro-Akkadiens à l'Est, et, dans la mesure où on peut en juger, Ḫittites au Nord, Arabes au Sud, Phéniciens et Araméens, pour ne citer que les principaux, avaient divinisé des *astres* : la lune, le soleil, Vénus ; des *phénomènes de la nature* : orage et pluie, fécondité et fertilité ; des *sources* ou des *cours d'eau* : Euphrate, Nil, source d'Afka ; des *montagnes*, tel l'Hermon. Primitivement, les cultes étaient naturellement très simples. Quand l'homme

(1) C'est ce que démontre suffisamment la présence d'un terme commun, NETER, avec son féminin *neter.t* et son pluriel *neter-w* pour l'égyptien ; **dingir**, pour le sumérien (plur. **dingir-e-ne** ; *ilu* pour l'akkadien (fém. : *iltu*, plur. : *ilâni*) et les termes correspondants pour l'arabe dès les temps pré-islamiques.

(2) Que ce soit un temple déjà ou une simple *bamah* comme en Canaan.

vivait des produits naturels du sol, de la chasse ou de la pêche, il passait sa vie en plein air : un abri naturel lui suffisait pour la nuit ; aussi n'avait-il aucune idée d'enfermer son dieu. Quand il eut domestiqué les animaux, découvert le feu, songé à cuire une partie de ses aliments, la pensée lui vint d'offrir au dieu un repas au moins aussi succulent que le sien. Il lui immola quelquefois un animal, — pour plus de commodité sans doute — sur un petit monticule de terre naturel ou artificiel, ou sur une roche brute. On sait bien que les Patriarches d'Israël, n'avaient pas de *temple*, ni de lieu sacré absolument fixe ; et l'on se rappelle que, parmi les prescriptions relatives à l'« autel » il y avait celles-ci : *Qu'il fût de terre ou de pierre brute*, sans *escalier*. Et, pendant longtemps, Yahweh n'eut d'autre « maison » qu'une tente, *tabernaculum*.

Ce fut seulement quand il commença à se fixer au sol que l'homme songea à une « habitation », caverne, hutte ou *gourbi*. Alors aussi, il eut l'idée d'une résidence pour son dieu. Qu'on se rappelle les grottes-sanctuaires des Paléolithiques ; par exemple celle d'Altamira, avec ses surprenantes images polychromes sur le plafond ; celles de la Loja, gravées à 6 mètres au-dessus du sol.

Ce dut être lorsque commença la vie urbaine que « lieux sacrés » et rites se développèrent, en même temps que les idées. A cette époque, les familles étaient devenues clans, les clans tribus ; et les tribus, intégralement ou partiellement, vivaient mêlées plus ou moins intimement, dans chaque « ville ». Et aussi les dieux. De là naquirent des contacts ou des confusions d'idées. A plus forte raison, lorsque, pacifiquement ou non, certaines villes eurent assujetti leurs voisines, c'est-à-dire, comme on croyait, certains dieux les dieux voisins. Et le jour vint où l'on éprouva la nécessité de hiérarchiser les déités qui peu à peu étaient entrées au panthéon. D'une manière presque universelle, on le fit en les groupant par « familles ».

Dieu père ou parent (1). — En Egypte, à partir de la ve dynastie, les pharaons prirent le nom de « fils de R'e » : *sa' R'e* (ou fils du Soleil), qui était le grand dieu de l'Egypte (2) ; et cette idée amena les esprits à se représenter R'e comme une réplique céleste du pharaon. La conviction que le pharaon est fils du dieu — d'Horus, de Tum, de Ptah, de Šu, de Geb ou d'autres — est exprimée constamment et de diverses manières, depuis le début jusqu'à la fin de la civilisation

(1) Cf. *Jer.*, II, 27, texte général.
(2) Ou bien encore, « fils de R'*e*, de son ventre *s'a n h.t. Stèle d'Amada* (Amenophis II), l. 1.

égyptienne (1). Aménophis IV se faisait représenter, sur ses monuments, recevant la vie, ʿANḪ, du dieu solaire Aten ou Iten, le disque solaire.

Au pays de *Moab*. Les Moabites sont fils ou filles de Kamoš (2).

Les *noms propres de personne* nous révèlent naïvement les croyances et la piété populaire. Or ils témoignent de la foi, universelle dans le milieu biblique, à la paternité divine. Nous pourrions citer des exemples sans nombre. Bornons-nous à quelques-uns :

a) *Aram* : *Bar-Rekub* « fils du dieu Rekub (3) », *Bar-Nebo* « fils du dieu Nebo » ; b) *Phénicie*: Ab-Baʿal « le *baʿal*(=le dieu) est père », *Bath-Baʿal* « fille du *baʿal* » ; c) *Babylonie* : A l'époque sumérienne : Eannatum a été « nourri du lait pur de la déesse Ninḫursag (4) ». De même Entemena (5). Ur-dBa-ba$_6$ se dit « fils du dieu Nin-á-gal (6) ». Gudéa dit que la déesse Nin-sún est « la mère qui engendre une race fidèle (7). » Et voici quelques noms théophores : sous la 3e dynastie d'Ur, **Ad-d-En-lil** « le dieu En-lil est père (8) ». A l'époque akkadienne, dSin-Gâšid, roi d'Uruk, appelle la déesse Nin-sún « sa mère (9) ». Quelques noms propres : Apîl-dŠamaš, Apîl-dSin, Apîl-dAmurru, « Fils-du-Dieu-Š., du-dieu-S., du-dieu-A. (10) ».

Dans la Bible : Abi-Yah, Aḫi-Yah : « Yahweh-est-mon-père », « Yahweh-est-mon-frère », et d'autres.

Certains auteurs expliquent ces faits par le *Totémisme*. Particulièrement, les noms d'animaux qui figurent comme éléments constitutifs de noms propres de personnes et aussi le fait que des humains furent appelés *fils du dieu* ou que tel ou tel dieu fut regardé comme *père de l'homme* seraient *des vestiges* du totémisme des temps préhistoriques.

Considéré dans ses traits fondamentaux, le Totémisme peut se résumer en ces quelques propositions (11) :

(1) Voir A. MORET, *Caract. relig.*, 9-27 ; avec textes et références précises.
(2) *Num.*, XXI, 29.
(3) *Milieu bibl.*, II, 432 ; COOKE, nos 63 et 62.
(4) *Vautours*, Rev. v, 47-48 ; *Galet A*, I, 2-3, etc.
(5) *Brique* A, 1, 8-II, 1.
(6) *Statue*, I, 7-8 ; *Clou d'argile A*, 7-8, etc.
(7) *Cyl. B*, XXIII, 19.
(8) MYRMAN *in* BE, III, 1 : 84, 88.
(9) *Clou en argile*, 3-5 *in* ISA, 314.
(10) RANKE, *Early Bab. Pers. Names*, au mot *A-bil-*.
(11) Résumé emprunté à notre *Sumer et Akkad*, 29 et s. Les *lignes essentielles* du système n'ont pas sensiblement varié depuis lors, à notre connaissance. Voir M. EBERT, *Reallexik. der Vorgeschichte*, XIII (1929), 346-363 ; TRILLES, *l. c.*, 143-155 ; VAN DER LEEUW, *Phanomenologie*, 57-65.

1. L'homme, proche parent du singe anthropoïde, émergea insensiblement de la pure animalité.

2. Les divers *clans* — et par *clan* il faut entendre un groupe humain d'apparentés, ou mieux d'individus vivant entre eux comme s'ils étaient apparentés — conclurent avec certaines espèces d'animaux ou de végétaux, *totems*, des pactes de famille, en vertu desquels ces espèces d'animaux ou de végétaux devenaient sacrés pour les *clans* humains respectifs. Le *totem* est le signe ethnique, l'emblème symbolique gravé sur les instruments, les boucliers du clan, ou même peint ou tatoué sur le corps des individus.

3. Par suite de son caractère sacré, le *totem* fournissait au *clan* une victime d'élection pour les sacrifices ou repas rituels dans lesquels on ravivait la vie sociale du clan.

4. Le *tabu* ou prohibition de manger de l'espèce *totem* est le prototype de la législation religieuse, et *le repas rituel* pour lequel on immolait le *totem* est le prototype du sacrifice.

5. Les cultes anthropomorphiques ne peuvent s'expliquer que par une évolution de la zoolâtrie et de la dendrolâtrie. L'on en vint à penser que l'animal protecteur était capable d'accomplir des actes d'homme : démolir des murailles, ou, tel un singe, fracasser à coups de massue les ennemis du clan ; on se le représenta et on le représenta avec les apparences humaines qui convenaient à ces fonctions.

6. Quand les jeunes gens voulaient se marier, ils devaient sortir de leur clan pour prendre une femme qui ne fût pas du même sang que leur mère, c'est-à-dire qui n'eût pas le même totem.

« Or, dans l'état actuel de nos connaissances, l'existence à l'époque quaternaire d'un totémisme formel, réalisant toutes les conditions qui viennent d'être énumérées, n'est nullement démontrée ; elle est même tout à fait improbable, parce que, sur ce point spécial, l'archéologie est en discordance avec l'ethnographie (1). » Par exemple, chez les populations totémiques, chaque *clan* a son totem propre, protecteur à la fois et signe ethnique du groupe ; chez les Primitifs de la Préhistoire, au contraire, ce sont les mêmes animaux qui reparaissent, et ces animaux appartiennent à une trentaine d'espèces tout au plus. « Si, comme il est fort probable, le Totémisme est une création relativement récente, bien qu'il puisse remonter assez haut dans l'histoire religieuse de l'humanité (2), n'est-on pas autorisé à croire que le système entier a bénéficié peu à peu des apports anté-

(1) Mainage, *Les Relig. préhist.*, *L'âge paléolith.*, 261.
(2) Cf. R. P. Mainage, *l. c.*, 277.

rieurs et qu'il est, tout ensemble, une dépravation de l'instinct religieux sous l'influence de la Magie, et une forme d'organisation sociale (1) ? »

Quoi qu'il en soit, ni l'exogamie, ni le totémisme n'ont existé chez les Sémites (2). La parenté par les femmes est absolument opposée au génie de leur race ; et tout le monde sait qu'en Babylonie et en Assyrie le rôle des déesses — sauf celui de ^d^Ištar — était très effacé. Chez les Sémites, le parent par excellence, c'est l'*oncle paternel*, le frère du père, dont le nom revient si souvent dans les noms propres arabes (3). C'est par ce mot que les Hébreux exprimèrent l'idée de peuple, '*am*, c'est-à-dire des gens de même « race ».

Il est vrai que des personnes, des clans, des localités ont des noms d'animaux. *En Egypte*, des personnes s'appellent : MA'Y, [hiéroglyphes] Lion ; GEF ou GIF, [hiéroglyphes] Singe ; *chez les Hébreux*, SIBEYA',Gazelle (4) ; 'IMMER, Mouton (5). ḤAMOR, Ane (6) ; NUN Poisson (7) ; *chez les Sumériens*, UR-MAḪ, Lion (8) ; *chez les Akkadiens* ou Sémites, *Šêlibum* Renard (9), *Im-me-ir-i-li* Agneau-du-dieu (10). Dans la Bible, nous avons ces noms de localités : BÊTH-HOGLAH, Lieu-où-il-y-a-des-perdrix dans la tribu de Benjamin (11), BÊTH-LEBAÔTH Lieu-où-il-y-a-des-Lions dans la tribu de Siméon (12). Mais ces noms s'expliquent assez naturellement sans recourir au totémisme. On peut admettre que si certains individus portaient des noms d'animaux, c'était parce qu'ils prétendaient rivaliser avec eux ou s'assimiler leurs qualités, ou bien parce qu'ils croyaient reconnaître en eux certaines forces préternaturelles, ou pour quelque autre motif naturel (13).

(1) *Id., l. c.*, 250. On lira la critique solide et de lecture agréable des principaux systèmes dans P.-W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la Religion*, chap. x, 139-156.

(2) Cf. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie*, 97 ; MEYER, *Hist.*, III, § 337.

(3) Cf. JAUSSEN, *Les Arabes au pays de Moab*, 29, 45, 129, 131 ; RYCKMANS *N. propres*, t. III 26-27, 166, 244.

(4) I, *Chron.*, VIII, 9.

(5) *Jer.*, XX, 1, etc.

(6) *Gen.*, XXXIII, 19, etc.

(7) *Ex.*, XXXIII, 11.

(8) ŠA^k^, 34, 5.

(9) Fréquent ; par ex. RTCh., 365, 1, 4.

(10) UNGN., *Urk. Dilbat*, 158, 6.

(11) *Jos.*, XV, 6 ; XVIII, 19, 21.

(12) *Jos.*, XIX, 6 ; cf. XV, 32.

(13) CYR VAN OVERBERGH (*Les Basonge*, in-8, Bruxelles, 1809, 282) a noté que *Monokialu*, fils du chef *Sapo-Mulapa*, a pris son nom *Kialu* du temps qu'il était garçonnet, parce que son frère lui avait donné une chaise (*kialu*) acquise d'une caravane de passage. Chez ces mêmes Primitifs du Congo, le même auteur (*ibid.*) nous dit que *Pania* (=rat des herbes) tenait son nom de son habileté à tuer les rats.

Au pays de Moab, l'enfant futur fondateur de la tribu Šarary, ayant été allaité par

Le concept de sacré ou saint

On a soutenu qu'aux époques archaïques, quand les hommes évitaient une chose, ils ne savaient pas trop si c'était à cause de sa sainteté ou à cause de son impureté. Le concept de sainteté serait postérieur et dérivé de celui d'impureté (1).

Nous allons citer d'abord un certain nombre de faits.

Chez les Primitifs, dans la Nouvelle-Zélande, on appelle *noa* tout ce qui peut être touché, regardé, dit ou fait librement. Pour désigner le caractère spécial des objets, des lieux, des mots, des actes qui sont interdits, on emploie le mot *tabu* (2). (Ailleurs, on dira *impur*). A Loango, au Dahomey, dans le Congo et ailleurs, le roi est *tabu* (3) pour deux motifs : en premier lieu, parce qu'il est précieux et que, par suite, il ne faut pas lui nuire ; et, ensuite, parce qu'il est puissant et redoutable. *Tabu*, les morts : ceux qui les ont ensevelis ou enterrés doivent vivre à l'écart, pendant quelque temps, parce qu'on redoute les esprits avec lesquels ils ont été en contact ; en Polynésie et en Colombie Britannique (4), les femmes sont *tabu* à leurs époques et après l'accouchement (5).

Certains noms propres de personnes sont tabus. En Australie, chaque indigène possède, avec son nom courant, un nom caché qu'on ne doit prononcer, sous peine de sacrilège, qu'en des circonstances déterminées. On connaît ailleurs des usages analogues (6). En Californie, en Colombie, en Tasmanie, à Bornéo, en d'autres pays encore, le nom (7) du mort est tabu, parce que prononcer ce nom c'est rendre le mort présent et toucher pour ainsi dire, par opération magique, celui qui le porte.

Les Estoniens ne mangent pas de sang, par crainte de l'âme qu'il

l'animal *Šararteh*, fut appelé *Saráry* (Jaussen, *Moab*, 299). Dans la même contrée (*id.*, *ibid.*, 29), un arabe fut allaité par une chèvre *'anz* ; il porta ce nom et devint l'aïeul de la tribu des *'Anzeh*.

(1) Voir Smend, *Alttest. Religionsgesch.*, 149 (2e éd.), Karl Marti, *Israel. Relig.*, 24.

(2) L'usage a prévalu de se servir de ce mot, même quand il s'agit de Primitifs vivant ailleurs qu'en Nouvelle Zélande. Sur le *tabu*, voir van der Leeuw, *Phänomenologie*, 24 et s.

(3) Faits dans abbé Bros, 189-192, 194.

(4) *L. c.*, 192.

(5) Sur ce dernier point, on trouvera toute une série de faits rassemblés par A. van Gennep, *Rites de passage*, 57-67.

(6) Bros, 197.

(7) Sur le sens du *nom*, voir plus loin p. 655 et s.

contient (1). Les Indiens Dénès, les indigènes de la Côte des Esclaves, de la Nouvelle-Guinée, ne mangent pas d'animaux étouffés, parce qu'en ce cas le sang de la bête reste dans le corps et qu'ainsi l'esprit qu'il contient pourrait leur nuire (2).

Voici les principaux caractères du *tabu* : 1° Il est *contagieux* : tout ce qui touche un objet *tabu* devient lui-même *tabu* (3) ; 2° La violation du tabu est suivie automatiquement de conséquences (4) qui peuvent être considérées comme *des sanctions religieuses et magiques*. Dans l'esprit du Primitif, cette violation est suivie de la maladie, de la folie, de la mort (5) ; 3° Le tabu peut être *levé* par certaines cérémonies, surtout par des ablutions ou des purifications : gargarisme avec de l'eau ; au Moluques, vase d'eau jeté à la tête ; dans l'Afrique orientale, friction avec un onguent ; 4° Le tabu est d'*origine religieuse* ; plus exactement : il est l'expression visible de la crainte qui est au fond de la religion du Primitif, convaincu que dans les choses vivent des êtres dangereux, des forces, des esprits. Cette conviction implique, malgré une unité apparente, deux concepts distincts (6). Ainsi, les rois, les dieux, les prêtres sont tabus à cause de l'esprit divin qui les anime et les rend puissants ; les femmes sont tabues, dangereuses, à cause des flux de sang, parce que le sang est le véhicule naturel de l'esprit.

En Egypte. — Purifier, *w'b*, s'écrit par un vase d'où coule de l'eau, accompagné du signe trois fois répété qui représente la surface des eaux (Pl. 79, fig. 232ª) :

[hieroglyphs] ou même simplement [hieroglyph] *w'b*.

On parle du temple pur [hieroglyph] (7).

On doit se présenter devant le dieu avec les mains purs, c'est-à-dire propres [hieroglyph] ou [hieroglyphs].

Même mot, quand il s'agit des *purifications rituelles*. En parlant d'un objet, on dit « cela est *pur* » : [hieroglyphs]. Le sacrificateur dit : « je suis *pur* » [hieroglyphs]. La viande *pure* pour le sacrifice s'écrit [hieroglyphs] (8).

Les membres du personnel sacré étaient les « purs » par excellence [hieroglyphs] ; et, non seulement ceux qui avaient à manier les objets

(1) Sur le *sang* et l'*âme*, voir ci-dessus, p.481 et s.
(2) Bros, 46.
(3) Faits, *l. c.*, 202-203.
(4) Van der Leeuw, 27, 29.
(5) Faits en Nouvelle Zélande, en Australie, dans l'Ouganda, *l. c.*, 203-204.
(6) *L. c.*, 207 et 209.
(7) Dédicace des Salles voûtées d'Abydos, I, Pl. 18 et 19ª.
(8) L'œil d'Horus purifie [hieroglyphs]. *Pyr.*, 20 *ab* (396). Le mort purifie, [hieroglyphs], ses os par l'encens. *Pyr.*, 29 a.

du culte et que l'on désignait quelquefois simplement par le mot *w'b* (1), mais aussi le prêtre proprement dit ou 𓊹 *ḥm nter* = *serviteur du dieu*, qui offrait le sacrifice (2). Seul un *w'b* peut approcher du dieu et pénétrer dans le sanctuaire (Pl. 79, fig. 232 et 232a. Or sur les portes qui y donnent accès, on lit : « tout être qui entre ici doit être *w'b* = à la fois, *pur* et *prêtre*.

Il est incontestable que les Egyptiens admettaient une loi morale ; par suite, le mot *pur*, ou *propre* si l'on veut, désignait aussi l'homme qui était fidèle à cette loi.

En Babylonie, à l'époque sumérienne, pour rendre l'idée de *clair*, *net*, *propre*, on emploie le mot **kù**. On se sert de ce même mot pour signifier la *pureté rituelle*. **Kù** exprime aussi, quelquefois, la *pureté morale*, sans doute ; par exemple, quand il s'agit du cœur des dieux : le « cœur pur de dEn-lil », le « cœur pur de dNingirsu (3). » A l'époque akkadienne (4), l'adjectif *quddušu*, qu'on traduit quelquefois par *saint*, est l'équivalent de *ellu*, qui signifie *clair*, *pur*.

Les hiérodules femmes, *qašdâli*, n'étaient pas pures au sens où nous parlons aujourd'hui de pureté morale. D'ailleurs, aux époques *proto-* et *néo-sumériennes*, on les appelait **nu-gig**, dont le sens obscur n'a pas de relation étymologique avec l'idée de *sainteté*.

En Arabie, on faisait une distinction fondamentale entre ce qui était *permis*, *profane* : *ḥalal*, et ce qui était *prohibé*, *réservé* : *ḥaram* ; et *l'enceinte sacrée* du temple était appelée *ḥaram* (5). La sainteté était donc essentiellement, semble-t-il, une restriction au droit d'user librement des choses. Personne ne pouvait pénétrer dans le *ḥaram* pour y rendre son culte (6) sans avoir quitté ses vêtements et fait des ablutions. (Nous indiquerons aux *Conclusions*, l'origine probable de cet usage). Plus tard, on fut autorisé à se couvrir d'un pagne et d'une pièce d'étoffe jetée sur les épaules, l'un et l'autre non cousus. Ce costume simplifié s'appelait *iḥram* : c'était, dit-on, le vêtement archaïque et traditionnel du paysan (7).

(1) Griffith, *Siut and Dêr Rifeh*, Pl. vii, l. 268.

(2) Voir les textes cités par Lefebvre, 257, dernière ligne et suiv., 262, 1° ; 270, 1°. — Au Nouvel Empire, on distinguait, parmi les membres du clergé les *ḥm neter*, les « pères du dieu » et les *w'b* ; mais on estimait que les « pères du dieu » appartenaient au même groupe que les *ḥm neter*. Sur le *prêtre égyptien*, voir l'article très documenté de Ayl. M. Blacman, *Priest* (égypt.) dans *Encyclop. Relig. and Ethics*, t. X.

(3) Voir notre *Relig. sumér.*, 236-237.

(4) Pour ce qui suit, ERS², 141-157.

(5) Dans la Bible, *ḥaram* par opposition à Q.D.Š, I *Sam.*, xxi, 5.

(6) Nature de ces actes, aux temps préislamiques, Godef. Demombynes, 192.

(7) Depuis longtemps, on autorise un costume moins simplifié. *L. c.*, 168 et s.

En certaines circonstances d'impuretés physiques (1) qui concernent surtout les femmes — on devait s'abstenir des *sacra*. Or, on admet que cet éloignement des *sacra* est précisément le critérium de l'impureté véritable.

En Phénicie et Canaan. — Rib-Addi de Byblos applique le mot QDŠ aux dieux de la ville (2). A une époque relativement récente — pas antérieure à l'époque perse — QDŠ sera un qualificatif des dieux (3); de même sur l'inscription néo-punique de Maktar (4). A Chypre, vers la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ, QDŠ est employé au sens de consacrer l'endroit où l'on immole, c'est-à-dire l'autel (5). Sur l'inscription de Narnaka, du IIIe ou du IIe siècle avant Jésus-Christ, QDŠ signifiera *consacrer* des animaux au dieu Melqart (6). Sur le tarif punique dit de Marseille, les prémices seront appelées *sacrées*, QDŠ (7). Sur une monnaie de Byblos, postérieure à Antiochus V, QDŠT sera appliqué à la ville de Gebal-Byblos (8).

Nous constatons les mêmes usages chez les Hébreux fixés au pays de Canaan (9). On parle de pain *consacré*, QODeŠ, par opposition à pain *profane*, ḤAL (10), de *pureté*, QÓDeŠ, au sens de continence. Par contre, les hiérodules mâles sont appelés QeDeŠym (11); les vulgaires prostituées sont désignées par le même mot QeDeŠaH (12). On consacre rituellement, QODaŠ, des vêtements sacerdotaux (13), l'autel (14), d'autres objets encore.

Un endroit dont il ne faut pas approcher, parce que Yahweh

(1) Voir *Ex.*, XIX, 15, quand la *tôrah* va être donnée.

(2) Il écrit au pharaon, son suzerain, que la garnison de Byblos n'ayant pas reçu des renforts, malgré la demande faite à l'Egypte, il a été chassé de sa ville, lui, Rib-Addi, et que les dieux *qa-di(?)-šu.* KNUDTZON (*Die el-Amarna Tafeln*, n° 137, 32) a traduit par *sont courroucés.* On pourrait dire, *ad litteram* : sont « saints », se montrent « saints », parce qu'on les a traités comme des *profanes*, parce qu'on a *profané* leur ville sainte en chassant leur fidèle, le roi.

(3) Inscr. d'Ešmunazar, ll. 9, 17 et 22 (dans COOKE, *North-semit. Inscr.*, n° 5).

(4) COOKE, n° 59, I.

(5) *Ibid.*, n° 28, 4.

(6) COOKE, n° 29, 9.

(7) *Ibid.*, n° 42, 12.

(8) *L. c.*, p. 352, B, 14.

(9) Pour ce pays, nous n'avons pas de témoignages directs; nous ne pouvons citer que des textes bibliques.

(10) Rac. ḤLL., I *Sam.*, XXI, 5. Par contre, *Deut.*, XX, 6 parle de celui qui a planté une vigne et ne l'a pas *profanée* (ḤLL), c'est-à-dire n'a pas encore joui de ses fruits ; même sens, XXVIII, 30.

(11) *Passim.*

(12) *Gen.*, XXXVIII, 21-22 ; cf. 15 et 24.

(13) *Passim.*, par ex., *Ex.*, XXIX, 21.

(14) *Ex.*, XXIX, 36.

s'y est manifesté, est appelé terre ou terrain *saint* (1). Le peuple dont il est le dieu est un peuple *saint* (2). Plus tard, le pays que Yahweh s'était choisi pour y résider au milieu de son peuple sera appelé pays *saint* (3) ou terre sainte. Sur des monnaies juives de 66-70 après Jésus-Christ, on qualifiera Jérusalem QDŠH (4).

Les villes que l'on a fixées comme lieux d'asile sont dites sanctifiées, QDŠ (5).

Quel était le sens primitif de cette racine QDŠ, commune à tous les Sémites (6) ?

Il est difficile de se prononcer. Toutefois, le mot est employé, dans la Bible, au sens de *réservé* : « N'ensemence pas ta vigne de grains disparates, de peur que la récolte entière ne *soit déclarée sainte*, à savoir la graine que tu auras semée et le produit de la vigne (7). » Le mot est employé par Amos (8) au sens de *réservé*, consacré comme *ḥaram*. L'onction et le vœu sont appelés NEZER, qui a le sens fondamental de *séparation*. Par conséquent, *saint* ou *sacré*, *consacré*, signifie avant tout *réservé* et donc *séparé* de l'usage profane.

Conclusions. — *Saint* et *impur* appartiennent à la sphère du surnaturel, *en ce sens qu'ils sont profondément imprégnés d'idées sur naturelles*, et aussi *parce que c'est la loi religieuse qui a déterminé ce qui est saint et ce qui est impur* ; toutefois, ces deux concepts sont opposés.

1° Sans doute, on doit *éviter* et ce qui est sacré et ce qui est impur (l'un et l'autre sont *tabu*), à cause des conséquences qu'entraînerait leur contact : le monothéiste a peur de déplaire à Dieu, dans les religions *animistes*, on redoute la décharge électrique qui procédera de l'esprit lui-même, voltigeant par exemple autour du cadavre (9). Mais on n'évite le sacré que lorsqu'on n'est pas dans le conditions voulues.

(1) *Exode*, III, 5.

(2) *Num.*, XVI, 3.

(3) *Zach.*, II, 16 (TM).

(4) COOKE, *l. c.*, p. 356, 1-3 et 5. Cf. Isa., XLVIII, 2 ; LII, 1 ; Neh., XI, 1, 18.

(5) Jos., XX, 7.

(6) Le P. LAGRANGE, ERS², p. 146, répondait : *couper*, *séparer*. Il s'appuyait : 1° sur le rapprochement QDŠ et ḤDŠ fondé sur les faits colligés par GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebr. Grammatik*, § 30 h. (Voir BAUDISSIN, *Studien semit. Religionsgeschichte*, II, p. 20 et 1-142) ; 2° sur *Amos*, II, 7 où le mot paraît être synonyme de *ḥaram* ; 3° sur le sens fondamental de *nezer* appliqué à l'onction et au vœu avec le sens originaire, pensait-il, de *séparation*. Cette opinion est fort contestée. Cf. DUSSAUD, *Origines du sacrifice*, 30, n. 4.

(7) *Deut.*, XXII, 9. (La loi est donnée sans indication de la conséquence, *Levit.*, XIX, 19 b)

(8) *Amos*, II, 7.

(9) Cf. ERS², 148.

2° Les choses impures et les choses saintes sont *contagieuses* Cela est assez naturel quand il s'agit des choses impures (1). Quant aux choses saintes, on doit briser comme s'il était impur le vase dans lequel a été cuit le sacrifice expiatoire (2). Après les fonctions sacrées, les prêtres doivent revêtir des habits profanes, « afin de ne pas sanctifier le peuple (3) », c'est-à-dire afin de ne pas lui communiquer une sainteté qui l'aurait obligé à ne plus se servir de ses vêtements pour l'usage profane (4).

3° On use de *purifications* — nombreuses quelquefois — afin d'interrompre les effets du contact des choses sacrées ou des choses impures (5).

Ces trois sortes de ressemblances signifient que les deux concepts sont corrélatifs ; mais, loin d'être identiques, ils sont opposés car la notion d'impureté ne se manifeste jamais mieux que, précisément, en présence du sacré.

Aux époques archaïques, tout le monde est convaincu qu'il ne faut pas offenser le divin, car il est plus grand et plus puissant que l'homme. Or, on risque de le rencontrer partout, car il est partout : il faut donc aller avec précaution, afin de ne pas s'exposer à lui déplaire. Mais comment pourra-t-on, sans heurter le grand Inconnu se servir des objets utiles ou agréables ? On lui fera sa part ; on séparera pour lui quelque chose. Et sur cette part seront condensés, en quelque sorte — et par-là même plus énergiques — les droits du divin (6) Il sera dangereux pour l'homme de les violer ; par contre, tout le reste sera permis, désécré, profane.

Il paraît difficile de contester qu'une conclusion si simple ne soit primitive, et que cette crainte respectueuse du divin considéré comme présent partout ne soit à la base de l'idée de sainteté.

Pour les Hébreux, à l'époque — relativement récente dans l'histoire de l'humanité — où les auteurs bibliques écrivaient, Yahweh

(1) *Levit.*, xv, 12 ; xi, 33-35.

(2) *Levit.*, vi, 21 (Vulg., 28).

(3) *Ezech.*, xliv, 19.

(4) Voir *Isa.*, lxv, 5. Au sujet de la sainteté du *ḥaram* de la Mecque, voir Gaud. Demomb., *Le pèlerinage*, 6-7.

(5) II *Sam.*, xi, 4 : on dit de cette femme qu'elle *se sanctifia* de sa souillure pour exprimer qu'elle passa de l'état impur à l'état pur, sans parler d'ablutions. Sens analogue dans I *Sam.*, xvi, 5 ; *Num.*, xi, 18. Au sujet de l'eau considérée comme moyen de purification (et aussi de renaissance), voir quelques remarques intéressantes de van der Leeuw, *Die Phanomenologie*, 320-327.

(6) *Exod.*, xxxi, 14 : Vous observerez le sabbat, *car* c'est une chose *sainte* pour vous. Celui qui le *profanera* sera puni de mort. Voir aussi, *Levit.*, xxii, 3.

était, non seulement le Dieu d'Israël, mais *le divin tout court*, le seul vrai Dieu. Et, par suite, en lui surtout et en tout lieu ou en tout objet où il se trouvait, était « condensée » la puissance à laquelle rien ni personne ne saurait échapper. Mais aux yeux de populations primitives peu évoluées, certaines choses auront paru divines par elles-mêmes et consacrées, parce que plus belles, plus fécondes, plus utiles ou plus actives. Dans la suite, on en aura « consacré » d'autres à l'instar de celles-là. D'autre part, aussitôt qu'on eut la conviction qu'une chose était consacrée, et que, par suite, elle appartenait au dieu ou à Dieu, qu'il y résidait davantage, on dut considérer cette chose comme l'intermédiaire le plus favorable des relations qu'on pourrait avoir avec lui. Et, afin d'entretenir avec le divin des relations qui lui fussent plus agréables, on « consacra » certaines personnes à son service en leur imposant une séparation particulière, c'est-à-dire en exigeant d'elles la sainteté — une sainteté, naturellement, qui fût en rapport avec l'idée qu'on avait de la divinité elle-même.

Les impuretés, en général, doivent s'expliquer par une certaine expérience. Telles choses sont impures et donc ne peuvent être mangées. On imagina, peut-être, que certains aliments nuisaient d'une manière magique, par l'action foudroyante d'un esprit ; ou bien, d'une manière naturelle, parce que malsains et indigestes ; ou encore, parce que d'autres peuples tenaient ces mêmes animaux pour sacrés ; ou plus simplement, parce qu'ils inspiraient de la répugnance.

La violence des passions brutales peut expliquer assez naturellement que l'on ait mis la femme sous la protection de la loi religieuse des impuretés.

Quant à l'impureté des cadavres, on n'a pu en donner encore aucune explication satisfaisante (1).

Le lieu saint

Dans leur course perpétuelle à travers l'espace, à travers la grande forêt équatoriale, les Négritos n'ont que des abris provisoires des huttes misérables. Leur temple, c'est la forêt (2). En Occident à l'ère paléolithique, des grottes difficilement accessibles servaient de lieux sacrés (3).

(1) Dans ce paragraphe, nous avons résumé ERS², en employant même, quelquefois, les expressions de l'auteur.

(2) Leroy, *Relig. des Primitifs*, 274, voir 292.

(3) Voir des détails, ci-dessus, p. 6 et s.

Un bas-relief découvert à Suse donne l'idée de ce qu'était un *ḫaram* ou *bamah* sémitique (Pl. VI, fig. 16). En Canaan, à Gézer particulièrement, le lieu de culte fut d'abord une grande esplanade sans mur de clôture. Les victimes étaient immolées sur une roche où étaient creusées de nombreuses cupules recevant le sang des animaux sacrifiés. Le seul emblème divin fut d'abord une pierre ou bétyle d'humbles proportions. Naturellement, ce lieu de culte fut modifié dans la suite (1). On connaît le célèbre *ḫaram* de Jérusalem.

Quelquefois l'enceinte sacrée paraît se confondre avec une montagne. Par exemple, l'Hermon contenait tant de temples que toute la montagne devait être considérée comme sacrée ; son nom d'ailleurs, *ḫrm.n*, paraît l'insinuer (2).

En Arabie, par la gorge du Diwân, à Hégra, un couloir long de cinquante mètres environ et large d'une trentaine, entre deux murailles de rochers à pic, aboutit à une sorte de petite cour entourée de hauts sommets majestueux : c'est le *ḫaram* à ciel ouvert. Un peu partout sur ces rochers, des pierres sacrées sont sculptées, des niches creusées, des noms gravés (3). Il y a un grand nombre de bétyles de formes différentes (4).

Le *ḫaram* de la Mecque a plusieurs heures de parcours dans tous les sens (5).

Chez les Nabatéens, le mot technique *ḫaram* se trouve dans la grande inscription de Pétra, à côté du mot *ḫrg* (6) qui marque bien le caractère d'interdiction, de réserve.

Phénicie et Aram. — Dans les lieux de culte phéniciens, l'essentiel est le *ḫaram*, le terrain « sacré », généralement dallé et protégé contre les souillures de l'extérieur par une solide et haute enceinte. Dans cette sorte de cour se trouvait l'autel (7).

Partout où les Phéniciens ont pénétré, on trouve ce sanctuaire à ciel ouvert. Ainsi, dans l'Afrique du nord, à 'Aïn-Tunga (8), à

(1) VINCENT, *Canaan*, 76 et s.

(2) On pourrait citer aussi le mont Carmel. Rappelons ce qu'en dit Tacite (*Hist.*, II, 78) : *Est Judaeam inter Suriamque Carmelus : ita vocant montem deumque Nec simulacrum deo aut templum, sic tradidere majores, aram tantum et reverentiam.*

(3) JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission*, 125-126. (Pl. LXXVIII, fig. 233.)

(4) *L. c.*, 127 et s.

(5) ERS[4], 184. — D'après les auteurs arabes, le *ḫaram* constituait un territoire enclos, dominé par des monts et des défilés sacrés, l'ensemble des petites vallées, pense-t-on, qui descendent des montagnes saintes, Tabir-Guza, Abu-Qobaïn, Hira, etc. (God. DEMOMBYNES, *Pèlerinage*, 25.

(6) COOKE, n° 94, 3.

(7) DUSSAUD, *Syria*, VIII (1927), 114.

(8) *Bulletin archéol.*, 1889, 208.

à Henshir Reçass où, sur une enceinte isolée par des sommets rocheux, il y avait une série de stèles (1).

A Qaṭna, au Nord-Est de Homs, le *ḫaram* était séparé de l'extérieur par de grandes pierres plates dressées dans une rainure. Plusieurs de ces dalles furent trouvées *in situ* (2).

En Babylonie, tous les temples découverts jusqu'à ce jour étaient des demeures bâties, que les Sumériens appelaient É ou É-GAL, *maison* ou *grande maison* (3).

La ville avait sans doute surgi, peu à peu, autour du sanctuaire aussi fut-elle considérée — du moins à l'origine — comme une sorte d'enceinte sacrée ou de lieu saint. Habiter telle ville, c'était équivalemment se reconnaître pour le fidèle, le sujet de son dieu, c'était appartenir à ce dieu (4).

En Egypte. — On peut se représenter le temple primitif « comme un enclos au milieu duquel se trouve, soit un animal sacré, soit un fétiche. Une hutte sert d'abri à la divinité ; devant la porte principale, deux mâts terminés par des banderoles indiquent de loin le temple. Il se peut que ce soit l'image du mât à bandelettes qui donna naissance au signe qui veut dire « dieu » NETER 𓊹. (5). »

Conclusions. — 1° La physionomie de l'enceinte sacrée varie suivant les lieux, mais son caractère général est le même : c'est un *terrain réservé à la divinité.*

2° De plus, il est *inviolable* : le droit que l'on y reconnaît au dieu limite celui de l'homme (6). Sur l'enceinte réservée on ne pourra poursuivre le gibier, ni tuer aucun animal ; les arbres ne pourront y être abattus, ni l'herbe coupée ; on ne pourra y saisir le criminel (7) Certains actes, licites en eux-mêmes, y sont interdits (8).

3° Ces faits paraissent impliquer la conviction que, dans l'enceinte sacrée, domaine réservé au dieu, *la sainteté divine s'exerce*

(1) *Id.*, 1898, 177.

(2) *Syria*, IX (1928), 9.

(3) *Rel. sumér.*, 149 et s.

(4) *Ibid.*, 214 et s.

(5) CAPART, *Où en est*, I, 104. Voir ci-dessus.

(6) En Grèce, il y avait des temples dans lesquels on ne pouvait pénétrer qu'à certains jours ; tel celui de Dionysos Lenaios, à Athènes, où l'on n'entrait que le jour de la fête, le 12 du mois Anthestérion ; en d'autres, le prêtre seul pouvait paraître ; la *cella* du temple de Sosipolis, en Elide, n'était accessible qu'à la prêtresse, encore devait-elle être voilée. Quelquefois, il y avait, au lieu sacré, un *adytum* qu'aucun pied humain ne pouvait fouler, tel le bosquet de Demeter et de Koré, à Mégalopolis, et le bosquet de Zeus au sommet du mont Lycée. NILSS., *Hist. Greek Relig.*, 80.

(7) Gaud. DEMOMBYNES, *Pèlerinage*, 3 et s.

(8) Chez les Arabes, voir ERS[2], 185, 189 et s.

avec une particulière énergie ; que, par suite, il est redoutable, le dieu y punissant toute intrusion profane : tout y devient *ḫerem* (1).

4° Aux toutes premières étapes de la civilisation, le sanctuaire était un lieu de pèlerinage. Il fallait se déplacer et quelquefois venir de loin pour y offrir son sacrifice au « jour du dieu ».

Lorsque commença la vie sédentaire, on se groupa volontiers autour du *ḫaram*, du moins en Assyro-Babylonie. Toutefois, en Arabie, en Phénicie, en Canaan, l'enceinte sacrée se trouvait, même à l'époque de la vie sédentaire, en des lieux peu favorables à l'agriculture ou même difficilement accessibles ; aussi, le pèlerinage au lieu saint fut-il obligatoire pour célébrer le « jour du dieu » jusqu'au moment où, la *vie urbaine* devenant plus intense, on bâtit des temples dans *toutes* les villes importantes.

Mais rien ne prouve qu'au cours des premières étapes de leur civilisation, ces peuples — comme les Primitifs du centre de l'Afrique – n'aient jamais offert de sacrifice qu'en un *ḫaram* fixe.

Les temps sacrés

Le temps, comme tout le reste, appartient à la divinité. Il convient donc de lui faire sa part et de s'abstenir de toute action — de toute action laborieuse — au cours des heures réservées. On pourra ensuite utiliser le reste pour soi-même. Cette *offrande sacrée* prise sur *le temps* s'appelle la fête ou la fête du dieu, le jour du dieu ou de tel ou tel dieu. Dans cette conception, l'idée qui prime n'est pas celle du repos. Mais, au cours des âges, les idées ont évolué (2). Ainsi, à l'époque historique, de la conception tout anthropomorphique que les Suméro-Akkadiens, par exemple, se faisaient de leurs dieux, naquit l'idée que la *fête* religieuse était *la fête du dieu lui-même.* Le dieu habite dans un temple, il y dort, il y prend ses repas, il y donne audience à ses fidèles. Il est naturel qu'il veuille y fêter tel ou tel événement important de sa vie, par exemple l'anniversaire de son mariage, y recevoir la visite de ses amis, se livrer à la joie et aux plaisirs de la table. Les hommes participent, eux aussi, à ces fêtes, puisque ce sont eux qui les préparent et en réalisent le détail (3).

La divinité — ou le dieu spécial suivant l'époque et le pays — à qui le jour était réservé recevait un sacrifice. La coutume imprima

(1) Cf. ERS², 185.

(2) Chez les Hébreux, le jour de fête et de repos était le 7ᵉ de la semaine, il suivait les six jours de travail ; chez les catholiques, c'est le premier jour de la semaine.

(3) Cf. G. Furlani, *La Religione*, t. II, 216-217.

à la manière de l'offrir, c'est-à-dire aux rites, une modalité stéréotypée. Des cérémonies s'y ajoutèrent qui devinrent solennelles ou même bruyantes.

Aux époques de la vie urbaine, le peuple s'assemblait, ce jour-là, autour du sanctuaire. On se retrouvait ; on se réjouissait. Les Sumériens écrivaient **ezen** pour signifier *fête* ; mais l'idée fondamentale de cet idiogramme paraît être celle d'*allégresse*, de *réjouissance*. De **ezen** les Akkadiens firent *isinnu* ; ils disaient aussi *ûm ili* : le jour du dieu (1).

On célébra d'autres fêtes spéciales. Dans la Basse-Mésopotamie, la plus solennelle était celle du printemps. C'est au renouveau de la nature que l'année nouvelle commençait ; aussi, la fête s'appelait-elle **zag-muk** ou du *Nouvel An*, ou encore « fête **á-ki-ti**. Les textes actuellement connus paraissent insinuer qu'à l'époque sumérienne, le jour du **zag-muk**, on célébrait le mariage du dieu local avec sa parèdre.

Un jour vint où l'on partagea l'année en deux et, au début de l'automne, on célébra une autre fête **zag-muk** (2).

Chez les Arabes (3), la fête la plus solennelle était celle du *redjeb*, qui se célébrait à l'équinoxe du printemps. C'était, à l'origine, une fête de prémices appliquée aux fruits du troupeau.

En Phénicie, à Byblos, la fête la plus célèbre fut celle de Tamuz-Adonis, dieu de la végétation qui meurt au moment où l'hiver entraîne, en apparence, la disparition de la vie de la nature et qui ressuscite lorsque tout se renouvelle et revit. On célébrait par des rites appropriés sa mort, puis sa résurrection. Il n'est pas possible de préciser l'époque à laquelle ont commencé les rites dont les auteurs gréco-romains ont raconté le plein développement (4).

La Consécration personnelle ou Circoncision

On admettait autrefois que la circoncision commença en Egypte (5), d'où elle se répandit dans le monde méditerranéen. Or, d'une part, l'examen des momies et des bas-reliefs égyptiens montre

(1) Landsberger, *Kulkal.* 11-12.
(2) Voir notre *Religion sumérienne*, 170.
(3) ERS², 256 et 298.
(4) Pour les détails, voir ERS², 302-308, avec les références bibliographiques.
(5) Hérodote, II, 104. Meyer (*Geschichte*, II, i, 559) accepte la donnée de ce texte.

qu'elle ne fut pas générale sur les bords du Nil (1), et, d'autre part, elle ne fut pas commune à tous les Sémites, puisque, pratique universelle chez les Arabes, descendants d'Ismaël (2), comme bien d'autres tribus, et chez les Israélites, elle ne fut pas pratiquée par les Akkadiens. Par contre, beaucoup de Primitifs d'Afrique (3) sont circoncis ; par exemple, les Cafres (4) au sud, les Kikuya (5) à l'orient, de nombreuses tribus de Mossi (6) au Soudan occidental, les Négrilles (7) et presque tous les Bantous ; enfin, un grand nombre de tribus de Polynésie et d'Amérique (8).

En Europe, les « peuples de la mer » du temps de Ramsès III étaient circoncis comme paraissent le démontrer les monuments égyptiens (9).

Parmi les Sémites, les Arabes — nous l'avons dit — les Ethiopiens (10), et, d'après Jérémie (11), les Iduméens, les Ammonites, les Moabites étaient circoncis. De même les Phéniciens ; toutefois, ces derniers abandonnaient volontiers cette pratique quand ils s'établissaient en Grèce (12).

Chez les Hébreux, la Circoncision avait — du moins à partir d'une certaine époque — un caractère particulier ; aussi, partageait-

(1) La plus ancienne attestation de la circoncision, en Egypte, remonte à l'Ancien Empire : elle est représentée à Saqqara sur une tombe de la VI[e] dynastie. Le mot n'y est pas, mais on y voit l'opération à deux moments, et d'une manière très nette (Voir l'ensemble de la scène, avec l'explication hiéroglyphique dans CAPART, *Une rue de tombeaux*, I, 51 et suiv., et II, Pl. 66, ou bien la double scène seule, reproduite au trait, dans GRESSMANN, *Altor. Texte und Bilder*, II, n° 158). Un bas-relief de la tombe thébaine de Khonsu, de la XXI[e] dyn., représente aussi la circoncision. Ce sont, dans les deux cas, des figures de 10 à 12 ans, à Saqqara, et de 6 à 10 ans, à Karnak. Ce ne sont pas des enfants, *infans*. Par contre, la momie d'un prince royal de 11 ans, de la XVIII[e] dyn. atteste qu'il n'avait pas subi la circoncision. Voir *Bulletin de l'Institut égyptien*. V, 1 (1908), 225. Quoique les *représentations* citées figurent des gens de la basse classe, on ne saurait affirmer que, seuls, les paysans et les esclaves étaient circoncis : les momies sont ordinairement trop mutilées pour qu'elles autorisent des conclusions sûres à cet égard. Cf. ELLIOT SMITH, *Ancient Egyptians* (1923), 62 et s.

(2) *Gen.*, XVII, 23. — NÖLDEKE, dans *Encycl. Rel. and. Eth.* I. 669.

(3) Un certain nombre de tribus bantoues n'ont pas la circoncision. LEROY, 235.

(4) R. P. Alb. SCHWEISER, *Der Ritus der Beschneidung*, in *Anthropos*, t. IX (1914), 53-65.

(5) Cf. *infra*.

(6) *Item*.

(7) Mgr. LEROY, avait émis un avis contraire, p. 235 ; le P. TRILLES précise. On y « circoncit » non seulement les garçons, mais aussi les filles ; 382, 384-385.

(8) LEROY, 234 et s., 386.

(9) Voir l'argum. de MEYER, *l. c.*, 558-559, n. 2

(10) Hérodote, II, 104.

(11) *Jer.*, IX, 29 et s.

(12) Hérodote, *ibid.* En Palestine, elle paraît ridicule à l'époque grecque, et peut-être plus tôt.

on volontiers les humains en deux classes : les circoncis et les incirconcis, dont les Philistins étaient les types classiques. Dans le šeol, on mettait les incirconcis à la dernière place (1).

On trouve donc la pratique de la circoncision répandue bien loin au delà du milieu proprement sémitique, et puisqu'elle n'a laissé aucune trace dans la grande civilisation assyro-babylonienne, il paraît difficile d'admettre qu'elle soit d'origine proto-sémitique (2).

Caractères de la Circoncision. Chez les *Mossi* du Soudan occidental, il n'y a pas obligation de se faire circoncire à un âge fixe. (Dans une dizaine de pays, l'âge de la cérémonie varie entre le 7e jour après la naissance et la 15e ou même la 20e année (3). Les trois premiers jours qui suivent la circoncision sont jours de repos. On soigne sa plaie. Pendant deux ou trois jours, et quelquefois davantage, les circoncis vivent séparés du reste de la population. On change leur nom (4) : personne ne doit plus les appeler de leur nom *mossi*, et eux-mêmes doivent parler, non plus le *mossi*, mais une autre langue. Des danses clôturent les fêtes (5).

Dans l'Afrique orientale, chez les Kikuya, la Circoncision est le rite le plus solennel de la vie. La veille, les candidats font une visite à l'arbre sacré, *le temple du pays*, pour dire à la divinité qu'ils vont quitter l'état d'enfance et être promus à la virilité. Ils disent cela en chantant. Tous les jeunes gens et toutes les jeunes filles doivent subir le rite sanglant, quand ils sont arrivés à l'âge où ils sont aptes à la génération (6).

A Madagascar, autrefois surtout, la circoncision n'était pas une simple opération chirurgicale ; elle était entourée de tout un ensemble de cérémonies, de rites devant agir, par leur vertu propre, sur la vie entière de l'enfant et, de plus, sur ses parents et même sur tout le peuple. Ces cérémonies durent huit jours. Une fois les rites accomplis, on est quitte, au moins pour un temps, envers la divinité, les esprits, les destins. La destinée de l'enfant est assurée (7).

(1) *Ezech.*, XXXII, 17-32. L'auteur du *Livre des Jubilés* ne craint pas d'affirmer (XV, 27) que les Anges eux-mêmes, ou du moins ceux des deux ordres les plus élevés de la hiérarchie, avaient été *créés circoncis*. — Voir *Circoncision*, par MACALISTER, dans HASTINGS, *Dictionary of the Bible.*

(2) ERS², 245.

(3) On trouvera une statistique dans *van* GENNEP, *Rites de passage*, 101-102, avec notes ; et 105 ; 115.

(4) Pratique analogue chez les Négrilles. Voir les détails dans TRILLES, 385-386.

(5) R. P. Eug. MANGIN, dans *Anthropos*, IX (1914), 490. Autres détails, 490-493.

(6) R. P. CAYZAC, dans *Anthropos*, t. V, (1910), 312.

(7) RR. PP. SOURY-LAVERGNE et de la DEVÈZE, S. J., dans *Anthropos*, VII (1912), 336, 367. Description des cérémonies, p. 337-371. *Ibid.*, 370-371 : tout Malgache a sa desti-

En Afrique, les filles (1) sont soumises à une opération analogue (2) à celle des garçons, — on peut l'appeler *excision* ou *sub-incision* — par exemple chez les mahométans Soninkès ou Sarakolès de l'Afrique occidentale (3). La règle ordinaire est de faire coïncider la circoncision avec l'époque de la puberté et des initiations qui l'accompagnent ; mais, quelquefois, afin de la rendre plus facile et moins douloureuse, on la pratique sur les enfants à un âge moins avancé : vers 10 ans, 7 ans ou même 2 ans (4). A Madagascar, à partir du XVIe siècle, une fête était destinée à célébrer la Circoncision des enfants entre 2 et 7 ans ; puis, l'usage s'introduisit de ne la célébrer que tous les sept ans (5).

Des faits qui précèdent, il résulte que l'on ne peut pas isoler la circoncision de l'ensemble de cérémonies qui l'accompagnent et que, par conséquent, son vrai caractère n'est pas ou n'est pas exclusivement hygiénique.

Un médecin colonial a écrit (6) qu'il est impossible de considérer la circoncision « autrement que comme une nécessité religieuse. Au point de vue anatomique, elle n'est nullement indiquée ; au point de vue passionnel, elle n'influe guère sur le tempérament ; et, au point de vue hygiénique, elle est insuffisante. »

Les usages de certains pays l'ont fait considérer comme le levé d'un interdit et une initiation à la virilité. Avant d'avoir passé par cette cérémonie, les relations sexuelles sont sévèrement interdites aux adolescents (7). Par contre, les idées de force et de fécondité paternelle se trouvent partout dans les objets rituels, les souhaits, les prières en usage chez les Primitifs de l'Afrique. A Madagascar, le *famorana*, c'est-à-dire l'opération physique est aussi le *hasaovana*, une « bonté », une grâce, une sanctification (8). La Circoncision est donc comme un sacrifice sanglant qui consacre la vie sexuelle et, par suite prépare au mariage (9).

née ; elle n'est ni un dieu, ni un esprit, mais une force s'imposant de la part du Dieu suprême, sous la détermination mystérieuse de la lune.

(1) Voir Mgr Leroy, 237-238.

(2) Pas chez les Malgaches de l'Imerina. *Anthropos*, VII, 336.

(3) E. Daniel, dans *Anthropos*, V (1910), 35.

(4) Leroy, 235.

(5) *Anthropos*, VII, 337.

(6) *La Dépêche coloniale*, 3 septembre 1909, citée par Mgr Leroy, 235 et par le P. Trilles 383.

(7) Leroy, 386-387.

(8) Soury-Lavergne et de la Devèze (*l. c.*, 370) parlant de l'Imerina. Nous rappelons que, dans cette province, l'*excision* n'existe pas pour les filles.

(9) Certains, peut-être parce qu'ils n'ont pas suffisamment élargi l'étude des faits,

Mais il faut élargir davantage la question, la considérer d'une manière plus générale. La Circoncision est un des rites par lesquels se termine l'initiation à la vie sociale du clan (1), de la tribu. Ces rites ne sont pas partout identiques, ni de même durée, mais ils sont analogues : enseignement du droit coutumier, des mythes, des rites, et, à la fin, un acte religieux : ablation, sectionnement, mutilation d'une partie du corps (2), agrègent l'individu au groupement social et à son culte et consacrent la vie sexuelle.

Les eaux sacrées

Dans le Delta du Niger (3), en Egypte (4), en Grèce (5), des fleuves reçurent un culte comme des dieux ; mais rien ne prouve que, dans les pays syro-cananéens, aux époques dont parlent nos documents, les eaux fussent réellement adorées. En ces mêmes milieux, l'eau était considérée, fort naturellement d'ailleurs, comme un élément purificateur. Par suite, elle représentait la pureté. En tant qu'élément pur, elle exerçait une sorte de jugement : elle rejetait ce qui ne lui agréait pas. On faisait bien aux sources de véritables offrandes, mais il ne paraît pas qu'on leur ait jamais offert de sacrifice sanglant. D'autre part, on ne voit pas qu'on leur ait jamais érigé de temple. On peut bien citer des sources ou des bassins situés auprès de sanctuaires, mais rien ne prouve qu'elles fussent autre chose que des accessoires.

Toutefois, on ne peut pas nier qu'un culte fût rendu aux eaux, aux sources, ou du moins à certaines sources. Pourquoi ? L'eau est un principe de vie pour les plantes ; elle est une boisson nécessaire aux animaux et à l'homme. Quelquefois — si elle est sulfureuse,

estiment que la circoncision est une atténuation de la castration, qui aurait été elle-même la substitution du sacrifice humain. Tel est l'avis de Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, 227. Cette explication de la castration, quand il s'agit des Galles de Phrygie ou des mégabyses de l'*artémision* d'Ephèse peut-être vraie ; elle ne peut s'appliquer à la circoncision.

(1) On ne saurait la considérer exclusivement comme un *rite de puberté*, c'est-à-dire de passage de l'enfance à l'adolescence, car, chez nombre de populations, l'âge auquel elle est pratiquée est loin de correspondre à la puberté physiologique (Voir ci-dessus, pages 638 et 639, et van Gennep, *Rites de passage*, 122 et s., au sujet des Masaï).

(2) Excision d'une dent, ablation d'une phalange du petit doigt, ciconcision, incision du pénis ou du pubis, perforation du lobe de l'oreille, tatouage, etc.

(3) Voir, plus haut, chap. i, Objets du culte.

(4) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 154-156.

(5) Le Scamandre eut ses prêtres, le Sperchios un *temenos* et un autel ; l'Alphée eut ses sacrifices. Roscher, *Lexik. Mythol.*, *passim*.

par exemple — elle est particulièrement salutaire aux malades. On vit, en elle, l'action d'une puissance supérieure, sans faire la distinction entre action naturelle et action surnaturelle.

Là où l'on estimait — ou tant qu'on estima — que le principe, l'esprit ou le dieu était dans l'eau elle-même, qu'il était l'eau même, on lui offrit directement un culte. Là où l'on comprit — ou quand on comprit — que le δαίμων, ou le dieu, était distinct de l'eau ou même se trouvait en dehors d'elle (1), on ne lui offrit pas ou on ne lui offrit plus directement le culte proprement dit (2).

Les pierres sacrées

Quelle est la raison des honneurs qu'on leur rendait en Canaan et ailleurs ?

Un Ewe trouve un morceau de fer dans un buisson. Un jour il tombe malade, et les prêtres lui expliquent qu'un *tro* ou être divin manifeste sa puissance dans le morceau de fer que désormais il faut honorer (3). Un Nègre d'Afrique part pour une expédition importante il dit à une pierre : « Oh ! tu es là ? Il la prend, et elle lui assure le succès (4). On peut citer des faits analogues concernant des morceaux de bois (5). La conclusion paraît s'imposer pour cette époque ; aux yeux du Primitif, une *dynamis*, une force, se trouve même dans les êtres inanimés, dans le minéral : pierre, fer, etc.

En certains cas, *la pierre* représenterait *l'autel* — à l'origine, pierre brute sur laquelle on versait le sang. Ce sang, on voulait le faire parvenir à la divinité ; rien de plus efficace pour cela que de confondre l'autel avec le dieu : tout fut réduit à une pierre sacrée (6).

Chez les Arabes (7), l'autel *bômos* aurait été un *xoanon*, c'est-à-dire une idole rudimentaire (8). « L'habitude de faire couler le sang des victimes sur la pierre sacrée s'accorde bien avec cette idée (9). » Toutefois, on ne saurait affirmer qu'elle s'applique partout.

(1) En Egypte, à partir d'une certaine époque, le culte du Nil s'adressait en réalité à Osiris.

(2) Cf. ERS², 158-169. On trouvera une longue enquête sur le culte des eaux par P. Saintyves, dans *L'Ethnologie*, 1933, N. S., n° 26.

(3) J. Spieth, *Die Relig. der Eweer in Sud-Togo*, cité par van der Leeuw, *l, c.*, 17.

(4) v. d. L., *l. c.*,

(5) *Id.*, *ibid.*, 19.

(6) ERS², 191.

(7) D'après Porphyre, dans Eusèbe, *Prép. Evangel.*, 156.

(8) On connaît un *Zeus bômos*. *Recueil*, iv, p. 249.

(9) ERS², *ibid.*

L'étude de quelques monuments suméro-akkadiens peut fournir une explication complémentaire. En Basse-Mésopotamie, une des parties les plus remarquables du lieu sacré était la *siqqurat* en briques, sorte de tour pleine, pyramidale. Quand elle était achevée, elle avait communément, semble-t-il, sept étages ; et, sur le dernier, le plus petit, une sorte de *cella*, habitacle et chambre nuptiale du dieu et de la déesse (1). En sumérien, on l'appelait **é-kur** ou *temple-montagne* dont elle était une image par sa forme pyramidale. Or, d'après les conceptions cosmogoniques des Suméro-Akkadiens, « la terre avait vaguement la forme d'une montagne ou, plus exactement, culminait en montagne joignant la terre au ciel (2). » Et, précisément, une célèbre *siqqurat* de Babylone s'appelait **é-temen-an-ki,** c'est-à-dire : *maison fondement du ciel et de la terre.* Un monument remarquable, qui remonte au milieu du 3e millénaire avant notre ère montre comment la partie montante de la terre a pu être représentée, tantôt par une tour, tantôt par une pierre conique. Il s'agit de la belle stèle de Narâm-dSin conservée au Louvre (Pl. 37). C'est une sorte de bas-relief de forme triangulaire, mesurant 2 m. de haut sur 1 m. 05 de large à sa base. Sur le fond, représentant une montagne boisée, le roi en armes, coiffé d'un casque à cornes, est suivi de ses soldats. Sous ses pieds, des ennemis morts jonchent le sol ; deux demandent grâce ; un troisième s'enfuit. Or, au sommet de la montagne se dresse un pic inaccessible, représenté géométriquement en cône aigu. On dirait presque un bétyle gigantesqie dont la pointe touche le ciel, qui est figuré par le soleil et par Vénus. Ainsi en réduisant la sphère d'influence du divin à la *siqqurat*, miniature d'une montagne, les Suméro Akkadiens le logeaient dans une tour qui, par compensation représentait la montagne *de tous les pays* (3).

La pierre sacrée, quelle qu'en soit la forme, est considérée comme la demeure du dieu ou rappelle le souvenir légendaire d'une théophanie, ou bien, après avoir indiqué le lieu consacré par l'apparition divine, elle finit quelquefois par être considérée comme un dieu (4).

(1) Quelquefois, assez rarement d'ailleurs, le mot **é-kur**, surtout au pluriel sémitisé *suqqurate*, était employé au sens de *dieu, dieux* ; ce qui paraît impliquer une sorte d'assimilation de la *siqqurat* à la divinité.

(2) ERS², 192.

(3) C'est l'explication du P. Lagrange que nous venons de résumer. Cf. ERS², 192 et s. — Bien entendu, on n'entend pas insinuer que cette conception fût admise dans tout le milieu biblique du Proche Orient.

(4) De là ce nom divin attesté par les papyrus d'Elephantine אשמביתאל, *Ašm-Bethel*, à côté de *'Anath-Bethel* (Cowley, *Aramaic papyri*, n° 22, ll. 124 et 125 (Sur la lecture et l'éthymologie, voir Lagrange, dans RB, 1912, 586-587). Et ce nom ביתאל נתן *Bethel-natan* sur le modèle de יהו נתן *Yahô-natan* (Baudissin, *Adonis und Ešmun*, 1911, 30).

Quant à l'idée symbolisée par les pierres en forme de *phallus*, elle est tout autre (1). Par une véritable aberration du sentiment religieux, la pierre-phallus a pu devenir le symbole de la vie représentée par l'organe générateur (2).

Mais la pierre a eu d'autres usages moins directement religieux à l'origine, quoique mélangés aux premiers dans le syncrétisme ancien. Les cippes ou stèles, piliers ou colonnes n'étaient pas d'abord uniformément des pierres adorées ; ils ont eu souvent un caractère commémoratif, ou même architectural.

Pourtant, si la pierre est devenue le signe de la présence du dieu, elle a pu aussi être le signe de la présence de ses adorateurs, vivants ou morts. C'est ainsi peut-être que s'expliquent le mieux les pierres debout aux côtés de la pierre conique. C'est surtout par là que la confusion a pu se produire. Au pied de la stèle, on déposait les restes du sacrifice ; on l'arrosait de sang. Peu à peu, elle a dû participer au culte de la divinité principale. Oubliant son caractère primitif, on en serait venu à la consacrer à une divinité principale, par exemple au soleil (3).

Les Arbres sacrés

Chez certains Primitifs d'Afrique, on fait des oblations, peut-être même des sacrifices proprement dits, à certains arbres. Dans l'Afrique centrale — sinon ailleurs — l'*arbre sacré* était « le temple du pays ». Nous avons vu que les candidats à la Circoncision s'y rendaient pour dire à leur dieu qu'ils allaient être promus à la virilité. Il semble impossible de nier, malgré la difficulté que présente l'interprétation des monuments, qu'on ait rendu aussi un certain culte à des arbres, dans le Bassin de la mer Egée, à l'époque minoenne-mycénienne. En Arabie, dans les environs de Kérak, de nombreux fidèles font leurs dévotions à un térébinthe sacré (4).

(1) On ne doit pas en exagérer la fréquence, dans le milieu biblique. BAUDISSIN (*l. c.*, 168) admet le cas de Gézer, cité ailleurs, et ajouter que les exemples analogues sont rares ; plus fréquentes, par contre, les *images* phalliques. *L. c.*

(2) On sait le rôle de ce symbole dans les fêtes de Dionysos et d'Osiris-Dionysos en Egypte, vers le IIe siècle avant J.-C. par exemple. Voir HÉRODOTE, *Hist.*, II, XLVIII.

(3) ERS², 315-216.

(4) On ne peut pas citer l'*ašêra* dont parle la Bible, car si l'*ašêra* est bien, effectivement, *en relation avec des arbres* (*vers* le « bois sacré », *Jer.*, XVII, 2 : *'al* ; — ou *sous* le « bois sacré » I *Reg.*, XIV, 23 ; II *Reg.*, XVII, 10 *tḥt* : il ne s'agit donc pas d'un « bois sacré » comme les autres), mais elle n'est *pas un arbre* (Le verbe *naṭ'a*, employé dans *Deut*, XVI, 21, ne signifie pas seulement *planter un arbre*, cf. *Dan.*, XI, 45 ; on peut donc traduire : *tu ne ficheras pas*

L'explication la plus probable de tels faits paraît être qu'on admettait dans l'arbre l'existence d'une puissance supérieure s'y manifestant (1) par le phénomène de la disparition apparente et de la réapparition de la vie.

Le Sacrifice (2)

Sacrifices sanglants. — Dans la région des Grands Lacs, les nègres Muniangwesi (3) immolent des boucs et des chèvres, des béliers et des brebis, des taureaux et des génisses : les mâles pour la lignée paternelle. Dans le sacrifice, ces nègres eux-mêmes distinguent trois parties : *les cérémonies par lesquelles on dédie* la victime aux mânes, *l'immolation* et le *repas rituel*, ou la manducation de la victime (4).

Les Mossi du Soudan occidental immolent des bœufs, des chèvres, des moutons, des poules et d'autres animaux aussi, si le sorcier le dit. La pintade est la victime préférée. Ils communient au sacrifice par la manducation de la victime (5).

Au Kilima-Ndjaro, les indigènes de Marangou, menacés d'une invasion, tuent un magnifique bélier et, au milieu de cérémonies diverses, de chants et de prières, font de l'animal quatre parts : une pour le dieu, les esprits tutélaires et les mânes qui est entièrement consumée, ils mangent la deuxième, la troisième est abandonnée aux bêtes de la terre et la quatrième aux oiseaux du ciel, afin, disent-ils, que tout ce qui vit puisse communier avec eux dans une alliance générale (6).

Chez les Achanti et dans la région du Niger, on offre aux arbres sacrés des aliments, même des bœufs et des moutons (7).

(en terre) d'*asêra*...) L'*ašêra* était *près de l'autel* (*Jud.*, VI, 25) « on dirait presque sur l'autel » et associée soit aux idoles, soit aux stèles, soit aux *ḥammanym*.

L'*ašêra* était donc probablement un *xoanon* ou image quasi informe de la déesse du même nom, suivant toute vraisemblance (Note rédigée d'après Lagrange, ERS², 175-176).

(1) Notons ici la remarque de van der Leeuw, *l. c.*, 36, 3 : *Eine realistischere Forschung hat gezeigt, dass nicht der Baum die himmlischen Machte verhüllt, sondern die Machte den Baum.*

(2) Dans le présent ouvrage, nous n'avons pas à envisager le sacrifice israélite, ni le sacrifice chrétien, puisqu'il ne s'agit que du *milieu* biblique.

(3) Toute leur religion converge vers le culte des ancêtres.

(4) Bosch, dans *Anthropos*, XX (1925), 207-208.

(5) Eug. Mangin, dans *Anthropos*, X (1915), 199, 200, 204.

(6) Leroy, 314.

(7) Bros, 132.

On peut dire que, plus ou moins, toutes les populations bantoues connaissent le sacrifice humain et l'anthropophagie (1).

Chez les Arabes, le bœuf et la chèvre (2), le chameau — dont la chair constituait un aliment commun — étaient offerts à la divinité (3). La gazelle était une victime imparfaite (4) ; en Israël, on pouvait manger la viande de cet animal, mais on ne pouvait pas

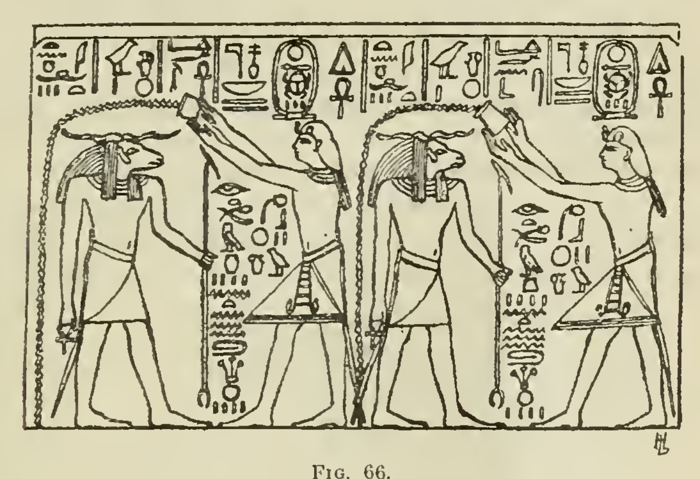


FIG. 66.
Le pharaon Aménophis II faisant une libation.

l'offrir à Yahweh (5). Destination analogue chez les Arabes : les laitages constituent l'aliment principal, mais le lait n'est pas matière de sacrifice.

Il convient de noter que, chez les Arabes préislamiques, toute immolation (6) était en quelque manière un sacrifice, probablement parce que l'homme estimait ne pouvoir jouir des choses que lorsque la divinité avait eu sa part (7). Il semble qu'on ait peu connu la forme du sacrifice qui consistait à abandonner toute la victime à la divinité (8). Chez les *Suméro-Akkadiens* on offrait des volatiles, l'antilope, le porc ; surtout du bétail : mouton, chèvre, bœuf.

(1) LEROY, 317.
(2) WELLHAUSEN, *Reste*, 115.
(3) SMITH, 218.
(4) *Ibid.*, 219.
(5) *Deut.*, XII, 16.
(6) SMITH, 281.
(7) ERS², 254-255.
(8) SMITH, 339. WELLHAUSEN (*Reste*, 121) rapporte un fait montrant qu'elle n'était pas entièrement inconnue.

Sacrifices non sanglants. On fait aussi de simples oblations d'objets, qui n'appartiennent pas au monde animal.

Chez les *Primitifs.* Les Négrilles n'ont pas de récolte, puisqu'ils n'ont pas de culture, moins encore de bétail. Vivant de la forêt, ils en offrent les prémices. Sur un feu nouveau, ils font brûler les deux premières noix *nkoula* de l'année, que deux jeunes gens sont allés recueillir rituellement au haut d'un arbre. Pendant que les deux noix brûlent, les Négrilles dansent en chantant autour du feu nouveau et prient le dieu de continuer à les nourrir (1).

Chez les *Phéniciens et les Carthaginois* (2), on offrait de l'huile, du lait, de la graisse.

Chez les *Suméro-Akkadiens*, on apportait des céréales, du pain, du vin, du lait, du poisson, des dattes. Les documents les plus anciens montrent que le sacrifice était surtout alimentaire. On lit, dans un hymne de l'époque d'Isin, au 3e millénaire avant Jésus-Christ :

> Le dieu En-ki, dans le sanctuaire de Nippur
> à son père ^{d}En-lil le repas prépara.
> (Le dieu) An à la place d'honneur s'assit.
> Près d'An, le dieu En-lil se mit ;
> la déesse Nintu à côté s'assit.
> Les ^{d}A-nun-na-ki, en cercle, vis-à-vis s'assirent :
> la bière ils sirotent ; le vin et la nourriture ils savourent. (3)

Que signifie le sacrifice ? Quelle est son essence ?

Les historiens des Religions ont formulé des *solutions* diverses (4).

D'après les uns, le sacrifice était essentiellement un *repas sacré* : on nourrissait le dieu ou les dieux. On plaçait sur la table, *mensa*. ou autel (5), de la viande cuite, du pain, de l'huile ; bref, des matières prêtes à être consommées. A l'origine, les dieux — sous la forme peut-être de bêtes sauvages, de rapaces ou d'insectes (6) — mangeaient leur part. Plus tard, on leur donna le vin, comme aliment plus subtil. Enfin on imagina l'holocauste qui permet au dieu de jouir du sacrifice en aspirant son parfum d'agréable odeur. On trouverait, même dans la Bible, des vestiges de ces conceptions ; par exemple, dans le Lévitique (7), le sacrifice est le pain ou la nourriture de Yahweh ; Gédéon, voulant offrir un sacrifice à Yahweh, fait

(1) Leroy, 313-314.
(2) Cf. *supra*.
(3) *Religion*, 184.
(4) Dans le résumé de ces opinions, nous suivons à peu près ERS², 247-253.
(5) Cf. *Malach.*, 1, 7, 12.
(6) Cf. Leroy, 283.
(7) *Levit.*, III, 11, 16, etc. (texte hébreu : *leḥem*...).

des pains sans levain, apprête un chevreau, met la viande dans une corbeille, le jus dans un vase et porte cela à Yahweh, sous le térébinthe (1) ; à l'époque du Psaume L, cette conception sera encore celle du populaire, et les Israélites instruits s'en moqueront (2).

Selon d'autres, le sacrifice fut considéré comme un *don intéressé.* Le dieu était un maître. Par suite, comme tous les maîtres, il recevait des présents et y prenait plaisir. Lui en offrir était un moyen d'obtenir ses faveurs (3).

Voici une autre explication, plus large et plus séduisante (4).

Il convient de distinguer plusieurs étapes dans l'histoire du sacrifice, car, au cours des siècles, le temps ou, plus exactement, les événements qui modifient tant de choses, ont pu influer aussi sur le sacrifice

1re étape : *Vie de simple cueillette, de chasse et de pêche* ; *vie nomade.* Les Primitifs sont totémistes. Par conséquent, la vie divine circule dans les totems ou animaux sacrés du clan.

Le dieu n'est pas un *maître* — le Primitif ne connaît pas de maître (5) — il est *le père*, le père *du clan*, car le clan seul a une vraie personnalité : la vie de l'individu est inséréé dans la vie du clan (6) ; par exemple, la faute d'un individu est la faute de tout le clan (7). On mène une *vie insouciante* (8) ; on est tout disposé à se réjouir devant le dieu, aussi la religion est-elle essentiellement *joyeuse.* Au renouveau de la nature et aux époques de maturité des produits du sol, le clan participe au banquet sacré avec son dieu (9) : on se livre spontanément à la joie (10), à une gaîté bruyante (11), sinon au plaisir orgiastique.

(1) *Jug.*, VI, 18_b-19.

(2) *Ps.*, L, 13 : Est-ce que je mange la chair des taureaux ?
Est-ce que je bois le sang des boucs ?

(3) Ces deux opinions furent magistralement réfutées par Smith ; voir, en particulier, 379 et s. ; et sa conclusion, 385.

(4) Résumé de Smith, 213-440, en suivant de très près, souvent, ERS[2], ou même en empruntant parfois ses expressions.

(5) Sur ce point, voir pour les Bédouins, Lammens, *Berceau de l'Islam*, 197, 199, 290.

(6) Voir Smith, 263-274.

(7) Cf. *Jos.*, VII, 1 et 2, 11-12 : Akan viole le *herem* et *tous* les beney-Israël sont punis.

(8) Cf. Smith, 259 et s.

(9) Smith, 360. Un vestige de cette pratique se trouverait dans I *Sam.*, xx, 5 et 6.

(10) A ce banquet, on mange la viande de l'animal immolé ; mais, à ces premières étapes de la civilisation, l'alimentation normale consiste surtout en mets légers, laitages ou gibier. Parlant des populations pastorales de l'Afrique, Smith note qu'elles ne tuent du bétail pour le manger qu'en des circonstances exceptionnelles ; par exemple, proclamation de la guerre, circoncision, quand on a besoin de peau pour se couvrir ou qu'une bête est mutilée ou vieille. Smith, 297 et notes 3 et 4 avec références.

(11) On peut rappeler ici *Jug.*, ix, 27 : Les Sichémites « vendangèrent leurs vignes, foulèrent (les raisins) et firent une fête : ils entrèrent dans le temple de leur dieu, mangèrent et burent. Ils maudirent Abimelek » — qui était alors le chef des Israélites.

Au cas où il y aurait brouille (1) entre le clan et le père divin, on renouvellerait la parenté physique avec ce père en mangeant sa chair et en buvant son sang, qui sont là dans l'animal totem (2).

2e étape. En se livrant à l'*agriculture*, le nomade devient fermier du dieu ou d'un propriétaire, sujet du *ba'al* ou *seigneur* du pays. Désormais, il faut payer tribut à l'un et à l'autre. La parenté par le sang n'est plus le ressort unique de la vie sociale et religieuse. Le dieu a pris l'aspect d'un roi et l'oblation celui d'un tribut (3). A cette étape seulement peut naître l'idée que le sacrifice sert de *nourriture* au dieu et à ses commensaux.

3e étape. Avec le progrès des mœurs, on ne dut pas tarder à éprouver de la répugnance à boire du sang ou à manger de la viande crue : le sang fut offert au dieu comme la partie la plus subtile, le reste livré aux bêtes, mis en terre ou brûlé (4) ; toutefois, les Hébreux aspergeaient du moins le peuple avec le sang de la victime (5), afin de lui communiquer quelques effluves du divin qui y résidait (6).

Bientôt, le feu devint le moyen le plus pratique d'éviter la corruption de la victime sainte.

Le jour vint (7) où l'on conçut les dieux comme des êtres subtils, sinon spirituels, qui — la plupart du moins — se mouvaient dans l'atmosphère. On pensa alors que l'agréable fumet s'exhalant des viandes cuites était l'unique nourriture qui leur convînt. Alors, le feu volatilisa sur l'autel (9) le foie et les parties grasses considérées (8) comme renfermant plus spécialement le sang et la vie.

4e étape. L'évolution se poursuivant, on eut l'idée que le don fait

(1) Il n'est pas question de punition. Même à une étape plus avancée de la civilisation, on ne châtiera que les esclaves. SMITH, 347. Voir plus loin : 5e étape.

(2) Cf. SMITH, 313 et s. ; 319-320.

(3) Cf. *l. c.*, 347 et *Additionnal note E*.

(4) Cf. *l. c.*, 405.

(5) *Exod.*, XXIV, 4-8.

(6) Cf. SMITH, 427.

(7) SMITH, 371.

(8) A l'origine, ce n'était *pas sur l'autel qu'on brûlait* la victime ou les parties de la victime qu'on ne mangeait pas, et une trace de l'usage primitif se trouve dans le rituel lévitique d'Israël qui prescrit de brûler hors du camp, hors de Jérusalem, — donc, pas sur l'autel — la victime du sacrifice pour le péché. SMITH, 388-390. D'autre part, dans la Bible, l'autel s'appelle « l'endroit où l'on immole », *mizbeaḥ*, même quand il s'agit de l'holocauste et des sacrifices non sanglants, de l'encens dont la fumée dégageait le parfum. Citons deux textes seulement, *Jos.*, XXII, 23 (*Vulg.*, 22 et 23), II *Chron.*, XXVI, 16, 19.

(9) SMITH, 379-385.

au dieu serait plus complet si l'on ne se réservait aucune partie de la victime. Le feu — déjà utilisé comme moyen de transmettre au dieu le sacrifice — consumerait totalement la victime : ce fut l'holocauste.

5e étape. Le dieu est conçu maintenant à l'image d'un grand roi ; le temple est sa Cour ; les fidèles sont ses sujets. La religion envers le maître n'a plus son caractère expansif, joyeux. On ne sait jamais si le Maître est satisfait. Maintenant, quand il est offensé ses fidèles doivent, non pas être châtiés — le châtiment est réservé aux esclaves — mais *expier* ou payer une amende au sanctuaire (1). D'autre part, l'animal n'est plus considéré comme l'ancêtre divin, ni, par conséquent, comme supérieur à l'homme. On immolera donc des hommes (2) — même en Israël, à l'époque qui précéda immédiatement la captivité (3) — on immolera les êtres les plus chers, des membres de sa propre famille (4).

6e étape. Mais ces victimes ne peuvent suffire, d'autant plus que le dieu-roi, tel un chef de tribu (5), tient table ouverte fastueusement. L'humanité revient à ses pratiques primitives. C'est une ré-émergence du totémisme le plus ancien. Les animaux le plus spécialement impurs ou tabous étaient les plus intangibles : ils devaient donc être les plus sacrés. On immola les animaux non domestiques : la colombe à Astarté, le chien à Hécate, le porc, et, en les immolant, on se présentait au dieu couvert de leur peau, c'est-à-dire enveloppé dans leur sainteté (6).

7e étape. Enfin les peuples se mêlent. On se fait initier aux mystères d'un dieu dont on devient le client, auquel on demande l'expiation des fautes qu'on a commises et la participation à sa vie divine.

Le pivot ou l'âme de la solution que nous avons plus longuement exposée est *l'animisme* ou *le totémisme* primitifs. Or, incontes-

(1) Chez les Hébreux, l'amende consistait, non pas en victimes pour le sacrifice, mais en argent payé aux prêtres, II *Reg.*, XII, 16.

(2) SMITH, 361-363 ; 368-369. Voir II *Reg.*, XXI, 6 ; II *Reg.*, III, 27 ; *Mich.*, VI, 7b. SMITH insiste sur ce point que l'idée d'offrir des animaux comme *substituts* des victimes humaines est récente, dans l'histoire du monde antique, et que les sacrifices humains ne sont pas les sacrifices primitifs. *L. c.*, 361.

(3) *Jer.*, VII, 31, XIX, 5. Cf. *Ezech.*, XX, 25. Personne n'ignore que s'il était prescrit par la loi mosaïque de consacrer à Yahweh les premiers nés (*Ex.*, XXII, 29 ; XXIV, 19), il était prescrit également de les racheter (*Ex.*, XIII, 13e ; XXIV, 20c).

(4) SMITH, 362 et 363. Il rappelle le récit de DIODORE, d'après lequel, à une époque de trouble, leur dieu reprocha aux Carthaginois d'avoir substitué comme victimes de jeunes esclaves aux enfants des meilleures familles. Voir ci-dessus, 558.

(5) Pour ce fait, chez les Arabes, voir LAMMENS, *Berceau de l'Islam*, 241 et s.

(6) ERS2 251 ; SMITH, 437.

tablement, il n'est pas *démontré* que l'animisme et le totémisme aient été des *conceptions universellement admises* par l'humanité primitive. D'autre part, l'évolution tracée n'est pas toujours dans le sens de l'idée directrice du totémisme. L'expiation, c'est-à-dire le renouveau de la vie divine aurait consisté d'abord à manger la victime. Or, plus on voulut expier, moins on se réserva de chair et, finalement, on offrit, du moins en certains milieux, des bêtes réputées immondes.

Solution probable. — Il paraît impossible de contester que la conception du sacrifice ait varié, par suite de l'évolution générale des idées et des coutumes. Et il n'est pas sûr qu'elle fût identique dans l'humanité entière, même si on la considère à des étapes culturelles parallèles.

Dans les pays *animistes* et *totémistes*, on voit un esprit dans tout objet ou à côté de lui. Dans cet état social, on abandonne librement aux esprits leur part des choses dans le but de les désintéresser et de pouvoir user de tout le reste sans danger. Chez les *polythéistes*, le dieu est mieux distingué des choses; toutefois, on le conçoit d'une manière anthropomorphique, comme une sorte de *surhomme* — mais *homme* quand même, qui se nourrit, qui s'amuse, qui se marie, qui se bat, même avec d'autres dieux. — Qu'on le craigne, qu'on le respecte ou qu'on l'aime, il paraît naturel de lui offrir, comme témoignage du sentiment qu'on éprouve, ce qui, *à telle époque donnée*, paraît devoir procurer *plus de jouissances aux sens ou à l'âme d'un homme.*

Pour alimenter directement la déité chtonienne, on lui fait des libations, on égorge des animaux, afin que leur sang arrive directement jusqu'à elle (1). Quand on peupla de dieux la terre et les cieux, on offrit des denrées alimentaires auxquelles le personnel sacré devait faire subir les préparations appropriées (galettes ou pains faits de pâte non fermentée (2), tartes (3), viande bouillie (4) ou rôtie (5) ; en certains pays et en certains cas, il devait *brûler entièrement la victime*, afin que le fumet d'agréable odeur (6) montât aux narines divines, *sans*

(1) Il ne faut pas oublier que les Primitifs, même aujourd'hui, en certains pays, se nourrissent, de chair crue. On ne saurait démontrer que l'humanité mena la vie exclusivement végétarienne, avant qu'elle eût découvert le feu.

(2) Cf. *Lev.*, II, 11.

(3) Voir encore *Lev.*, II, 4, 5, 7 (cuites à la poêle ou dans la casserole).

(4) I *Sam* (II, 13-14) parle de viande bouillie dans une chaudière, dans un chaudron, dans une marmite ou dans un pot).

(5) *L. c.*, v. 15.

(6) Même dans *Levit.*, I, 9, 13, 17, on répète, au sujet des trois espèces d'holocaustes envisagés, *sacrifice par le feu, d'agréable odeur à Yahweh.* Nous citons ces quelques passages

réserve aucune. Dans la suite des temps, cet usage put, comme tout usage, recevoir des interprétations variées, et aussi se propager parmi des populations (1) qui ne le connaissaient pas à l'origine.

Plus tard, on bâtit des *maisons* — des maisons grandes, **é-gal**, disent les textes sumériens, — pour que les dieux y habitent avec complaisance ; on offre aussi des objets, plus ou moins luxueux suivant l'époque et le pays, pour orner cette maison, c'est-à-dire pour charmer la vue des dieux ou leur fournir de quoi occuper agréablement leurs « loisirs ».

Un mot peut résumer notre solution, applicable même aux sacrifices humains (2) : un *don*. Mais non pas dans le sens du *do-ut-des* des opérations commerciales (3). *Donner* signifie se-mettre-en-relation, c'est-à-dire communiquer avec une autre personne au moyen d'un objet (4) qui est, à proprement parler, non pas un objet, mais *un morceau du moi personnel. Donner, c'est mettre quelque chose de soi dans le moi d'autrui*, de manière à créer un lien solide entre les deux (5), surtout quand le don est le plus excellent qu'on puisse imaginer ici-bas, la vie humaine (6).

A partir d'une époque qu'on ne peut fixer, mais qui ne correspondait pas partout à la même étape culturelle (7), on avait répugné à immoler des victimes humaines, et l'objet offert avait été considéré comme *substitut* de celui qui l'offrait.

Rappelons ce texte qu'on a déjà lu à l'époque assyrienne :

bibliques uniquement à cause de l'époque relativement récente de l'histoire de l'humanité où persistaient ces coutumes — sans vouloir dire que les autres détails qu'on lit dans le contexte fussent les mêmes en d'autres milieux, à des époques antérieures.

(1) Tels les Suméro-Akkadiens. Voir FURLANI, *Sacrifizio*, 249-250.

(2) VAN DER LEEUW l'a bien mis en relief (*l. c.*).

(3) Le *do-ut-des*, entendu en ce sens, est une conception européenne et moderne à laquelle OVIDE (*Ars amatoria*, III, 653) fournissait un fondement :

munera, crede mihi, capiunt homines deosque ;
placatur donis Jupiter ipse datis.

Id., ibid., 328. Il rappelle ce mot si juste : *beatius est magis dare quam accipere* (*Act. Apost.*, XX, 35.

(4) Voir des faits cités par VAN DER LEEUW, *Die Phänomen.*, 329 et suiv.

(5) VAN DER LEEUW, *l. c.*, 328-329, d'après MAUSS, *Essai sur la nature du don*, s'inspirant d'un passage d'EMERSON, *Essays*, Second Series V.

(6) Victimes humaines offertes par les Primitifs. De plus, dans le milieu biblique, à Ur *peut-être* aux hautes époques (voir, récemment, FRANKFORT, *Iraq*, 1934, 12, n. 3), sacrifices humains dits *de fondation*. Les Phéniciens et les Carthaginois en offraient à Milk (Moloch) en pleine période historique, nous l'avons signalé.

(7) Chez les Ḫittites, la coutume des sacrifices humains fut abolie par cette partie du Code qu'on appelle *lex antiqua* (art. 166 ; cf. 167) donc antérieurement au XIVe siècle avant J.-C. ; en Cappadoce et en Cilicie, au XIVe siècle (CUQ, *Etudes*, 502).

L'agneau est le substitut de l'humanité :
il a livré l'agneau pour sa vie,
il a livré la tête de l'agneau pour la tête de l'homme,
il a livré la nuque de l'agneau pour la nuque de l'homme,
il a livré la poitrine de l'agneau pour la poitrine de l'homme,

Manger une portion du repas sacré fut considéré un jour comme équivalant à communier à la vie du dieu, renouveler en soi la vie divine ; mais on ignore à quelle époque il faut faire remonter cette croyance. Logiquement, il semblerait que ce dût être à l'époque de l'animisme et du totémisme, là où ils existèrent. Cet usage put persister à des époques où les idées avaient évolué, ou dans des milieux qui ne furent ni animistes, ni totémistes. D'ailleurs, participer à un repas qui alimentait la vie des dieux, n'était-ce pas s'assurer le même privilège ou communier à la vie divine ?

Mais celui qui avait offensé le dieu ne méritait pas de prendre part au banquet sacré. Il offrait son *sacrifice pour le péché* (1). Le sacrifice expiatoire, le *piaculum*, était comme un préliminaire au sacrifice de communion (2).

Le personnel sacré

Il est naturel d'admettre que, primitivement, le culte fut rendu au dieu directement par le père de famille, puis par le chef de clan ou le patriarche. Plus tard, les nécessités de la vie mirent dans l'obligation de confier à un spécialiste tout ce qui concernait le culte. Au fur et à mesure que se développait la civilisation, les relations avec la divinité se compliquaient, les « cas de conscience » se multipliaient, les rites devenaient plus nombreux. Il fallut diviser le travail. On chargea celui-ci du ministère des sacrifices, celui-là des onctions sacrées ; tel eut à interroger les dieux, tel autre fut chargé des rites funéraires ; il y eut des chantres, des musiciens ; il y eut des administrateurs des biens du dieu.

En Egypte, les membres du personnel sacré devaient être purs, *w'b*, sans souillure physique. Les « minorés », qu'on pouvait désigner par ce seul mot *w'b* et à qui il appartenait d'accompagner ou de porter la barque sacrée, dans les processions, d'asperger le temple, de parer le dieu, d'être lecteurs, scribes, dessinateurs, chefs de sculp-

(1) Un texte du *Lévitique* (x, 17) montre que chez les Israélites, la victime de ce sacrifice devait être mangée par les prêtres dans le lieu saint. ERS², 266 et s.

(2) Dussaud, *Origines*, 145.

teurs, tous ces ministres inférieurs avaient cette obligation aussi bien que le véritable prêtre, celui qui participait à la célébration du sacrifice, « ouvrait les portes du ciel » et était admis à « voir toutes les manifestations, *ḫpr.w*, du dieu », celui qu'on appelait « le père divin », *ytef neter* (1), qui pouvait, d'ailleurs, porter d'autres titres, par exemple *ḥem neter*, « serviteur du dieu (2) ». Ainsi Rm'-r-yy est « père divin aux mains pures (3) », de même Bak-n-ḫnsw (4) ou Ymen-ḥtep (5).

Chez les Sumériens, le libateur est représenté le plus souvent complètement nu, sur les cylindres-cachets ou autres documents. D'autres personnages accomplissant des cérémonies religieuses (6) : pose de pierres de fondation de temples, devoirs rendus aux morts (7), sont demi-nus. Cette nudité est, peut-être, un souvenir rituellement conservé de l'époque où les hommes ne faisaient aucun usage de vêtements (8) et allaient tels que les dieux les avaient « bâtis » ; peut-être est-elle aussi une sorte d'attestation, en face du dieu, de l'harmonie des formes, de l'intégrité et de la pureté de son ministre. Des Rituels postérieurs (9) nous ont appris qu'on exigeait, en Assyro-Babylonie, que le Voyant, *bârû* ou Devin — sinon tout ministre sacré — fût bel homme, bien proportionné et de bonne mine, qu'il n'eût ni défauts aux yeux, ni infirmité ou maladie secrète, ni *defectus natalium*.

Les Morts

Deux inscriptions phéniciennes appellent les morts *repha'ym*. Tabnit, prêtre d'Aštart et roi de Sidon (10), et Ešmun-'azar, son fils, également roi de Sidon (11), fulminent des anathèmes contre tout impie qui porterait atteinte à leur tombe ou à leur cadavre : qu'il n'ait point de cercueil « parmi les *repha'ym*. » Ces inscriptions sont du

(1) Lefebvre, Hist. des grands prêtres..., p. 14.

(2) Voir p. 628 ; Lefébure, *Rev. Egypte anc.*, I (1927), 141. — A la suite des Grecs, on rend souvent cette expression par *prophète*. Pour les Grecs, le prêtre était surtout celui qui interprétait les volontés des dieux.

(3) Lefebvre, *l. c.*, 257-258.

(4) *L. c.*, 262, 1°.

(5) *L. c.*, 270, 1°,

(6) *Figure aux plumes*, Heuzey, *Catalogue*, fig. 1 ; *Ur-ᵈNanše et sa famille*, *l. c.*, n° 8.

(7) *Stèle des Vautours*, *l. c.*, n° 10.

(8) La tradition sumérienne *écrite* conservait, elle aussi, ce souvenir. Voir, ci-dessus, p. 184.

(9) Zimmern, *Ritualtif.*, n° 24, et ci-dessus, p. 421.

(10) Cooke, n° 4, l. 8.

(11) *Ibid.*

IVe siècle avant Jésus-Christ. Il n'est pas sûr que la notion qu'elles expriment remonte aux époques les plus antiques. On ignore d'ailleurs quel sens exact il faut attribuer au mot ; mais comme on le rattache généralement (1) à la racine *r-ph-h*, en araméen *r-ph-'* : *être sans force* physiquement ou moralement, on peut admettre le sens d'*ombres* (2).

Et précisément *ombres* rend assez exactement l'idée que les Primitifs et les Suméro-Akkadiens se faisaient des morts menant dans l'au-delà une vie diminuée, mais assez semblable à celle de ce monde, à condition que leur corps eût été rituellement enseveli et qu'il reposât paisiblement dans sa tombe. Chez les Israélites, le mot *nepheš* paraît avoir désigné, au moins quelquefois, le principe vital, qui restait plus ou moins lié au cadavre — tandis que l'âme spirituelle, la *ruaḥ*, sortait du corps au moment de la mort (3). C'est la *nepheš* du mort qui boit et mange les oblations. Telle est du moins la croyance attestée par deux inscriptions araméennes du VIIIe siècle avant Jésus-Christ : celle de Hadad (4) et celle de Panammu (5).

En Basse Mésopotamie, certains morts avaient un sort plus heureux. Des rois sémites d'Agadé, puis, à leur exemple, des princes sumériens d'Ur furent divinisés après leur trépas ou même au cours de leur vie. A une époque beaucoup plus récente à Pétra, une inscription (6), du sanctuaire d'Obodath appelle ce roi *dieu* : *'-l-h-'* (7). Ce sont des cas exceptionnels (8).

(1) Voir KARGE, *Rephaim*, p. 622.

(2) Dans la Bible, il faut distinguer deux groupes de textes : dans l'un, *repha'ym* désigne une population de taille gigantesque, qui occupait le pays avant les Israélites (*Deut.*, III, 11, cf. v. 13 ; *Jos.*, XII, 4 ; XIII, 12 (mêmes gens, dans *Gen.*, XIV, 5 et XV, 20 ; *Jos.*, XVII, 15 ; I *Chron.*, XX, 4) ; dans l'autre, il désigne les habitants du *še'ôl* (*Is.*, XIV, 9 ; XXVI, 14, 19 ; *Ps.*, LXXXVIII, 11 ; *Prov.*, II, 18 ; IX, 18 ; XXI, 16 ; *Job*, XXVI, 5.) Voir KARGE, *l. c.*, 620 et s,.

(3) Sur *nepheš* et *ruaḥ*, voir DUSSAUD, *Orig. cananéen. du sacrif.*, 83-85.

(4) COOKE, n° 61, l. 21-22 :

> Que mange la *nepheš* de Panammu avec Hadad,
> et que boive la *nepheš* de Panammu avec Hadad !

D'après M. CONTENAU (*Civilis.*, 248) cette expression « implique la croyance à une véritable déification du roi après sa mort ». On peut émettre un doute.

(5) *Id.*, *ibid.*, n° 62, 18. — On admet généralement que les divers objets placés dans la tombe, près du cadavre, étaient destinés à la vie de « l'âme » dans l'au-delà. Une hypothèse différente a été proposée récemment (Guy BRUNTON and Gertrude CATON-THOMPSON, *The Badarian Civilisation*, 1928, p. 42, cité par G.-A. BARTON, *Semitic and Hamitic Origins*, 1934, p. 121-122.

(6) De l'an 20 de notre ère.

(7) COOKE, n° 95, 1.

(8) I *Sam.*, XXVIII, 13-14 est le seul texte biblique qui appelle un mort *'elohym* : à la demande de Saül, la sorcière d'Endor évoque Samuel. Pour désigner l'apparition de ce « vieillard enveloppé d'un manteau qui monte de la terre », elle l'appelle un « dieu ».

En Egypte, au contraire, les pharaons devenaient, à leur mort, des Osiris dans l'Amenti et R'e au ciel (1) ; mais, antérieurement à la 1re dynastie d'Abydos, XXXIVe siècle, ils étaient seuls à jouir de ces droits. Le même sort fut reconnu à tous les morts, quelle que fût leur condition sociale, à partir du Moyen Empire (2).

Le fait — bien démontré, semble-t-il — que la plèbe ne recevait aucune sépulture proprement dite, à l'origine, et qu'elle n'avait, dans l'opinion, aucun droit au « ciel » est grave. Grave en ce sens qu'on peut se demander, si dans les autres pays, il n'en allait pas de même, aux époques archaïques, bien qu'on ait trouvé de nombreuses sépultures : ne s'agirait-il pas de sépultures de « rois », de princes ? Simple point d'interrogation, car l'argument *ab uno disce omnes* n'a aucune valeur dans le cas présent (3) ; et, d'autre part, chez les Primitifs actuels, chez les *Mossi* par exemple, on enterre bien chaque cadavre suivant des rites coutumiers (4).

Le Nom

Les populations de l'antiquité, du moins suivant les textes connus, ne concevaient (5) pas de dieu qui n'eût un nom, un nom propre (6) par lequel il se distinguât des autres — comme un homme se distinguait d'un autre homme par son nom personnel. Mais l'idée elle-même que ces populations se faisaient du *nom* était sensiblement différente de celle que nous nous en faisons aujourd'hui. Il y a lieu, pensons-nous, d'attirer l'attention sur ce point qui n'est pas sans importance.

(1) A l'époque grecque, on classait les rois d'Egypte en trois dynasties : celle des *dieux*, θέοι ; — celle des demi-*dieux*, ἡμίθεοι ; — celle des *mânes*, νέκυες. Sur cette question voir MASPERO, *Etud. de Mythol.*, t. II, 279 et s., et CHASSINAT, dans RT, XIX, 23.

(2) Voir ce que nous avons dit, plus haut, p. 254, en détail, avec les référeuces utiles.

(3) Cet argument ne peut avoir de valeur — tout le monde le sait — que lorsqu'il s'agit de propriétés appartenant à l'essence des choses ou de faits qui en sont la conséquence directe.

(4) Voir, ci-dessus, chap. I. *Les morts*, p. 21 et s.; voir aussi, *ibid.*, 22, les croyances des Négrilles.

(5) Les Babyloniens, longtemps avant les Grecs (*theoîs agnostoîs*) admettaient l'existence de dieux dont *ils ignoraient les noms*. Voir les formules d'Incantation.

(6) *Ex.*, III, 12-14 : Moïse vient de recevoir sa mission. Il demande à son divin interlocuteur : quand je dirai aux *beney-Israel* que tu m'envoies vers eux, ils me demanderont : « *quel est son nom* « ? Que dois-je répondre ? — « Tu diras aux *beney Israël* : אהיה, 'EHYH m'envoie vers vous (Rappelons ici ce nom de personne trouvé parmi les inscriptions du Sinaï : עבד אהיי. Voir, ci-dessus, p. 548.

Qu'il s'agisse d'un être inorganique ou vivant, d'un homme ou d'un dieu, *le nom est un terme exprimant une qualité, une propriété que l'on croit caractéristique*, c'est-à-dire *qui distingue convenablement des autres êtres un individu ou une catégorie*. Le plus souvent, ce terme est concret à l'origine, ou désigne une qualité sensible : **babbar** : *brillant*, ᵈ**Babbar** : *le dieu Soleil* ; *adam* : « rouge » et *adam* : « homme »; *palais*, **é-gal**, littéralement *maison grande* ; orfèvre, *kutimmu* : « celui qui *travaille l'argent* (**kù-dím**). Par suite, connaître le nom d'un être, c'était connaître sa nature (1).

Quand cette nature paraissait si riche qu'un seul nom ne pût l'exprimer on lui en donnait plusieurs ; tel était le cas des dieux : ᵈMarduk, par exemple, eut cinquante noms ou attributs.

Quand les dieux *nommaient* une chose, ils lui donnaient son existence (2) et, par conséquent, sa nature aussi (3). Logiquement, les êtres étaient donc créés par le verbe, la parole du dieu qui les *nommait* ; mais d'autres traditions plus anthropomorphiques avaient cours, nous l'avons vu.

Pour exprimer l'idée que le prince, le roi, était le représentant du dieu, qu'il tenait de lui sa mission, on disait qu'il était *nommé* par le dieu (4), aussi traduit-on volontiers ce mot par *élu*.

(1) *Gen.*, II, 4 et s. D'après ce second récit de la création, Yahweh-Elohim « modela (une statue) avec de l'argile, puis souffla dans ses narines un souffle de vie, *et ce fut l'homme, être vivant* ; puis « il planta un jardin et y plaça l'homme. Yahweh-Elohym dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ! Faisons-lui une aide qui lui corresponde (anatomiquement : *selon le devant de lui* ; Vulg. : *simile sibi* ; (en égyptien, *devant* se rend par le signe du membre viril). Auparavant, il *modela* tous les animaux de la campagne et toute la gent ailée des cieux et les amena à l'homme pour qu'il vît comment-il les nommerait (=ce *qu'ils étaient*).

L'examen terminé (=après qu'il eut donné leurs noms à tous...), pour l'homme il ne se trouva pas d'aide qui lui correspondît (anatomiquement). Et la femme fut *bâtie*.

(2) A l'époque d'Isin :

> la brebis n'avait pas été *nommée*,
> la chèvre n'*existait* pas... (RA, XXVI, 34, 6-7).

A l'époque de la Iʳᵉ dynastie de Babylone, voir le début du poème *Enuma eliš*, dont nous avons parlé. Cf. *Milieu*, t. II, p. 85.

(3) Dans une inscription araméenne du VIᵉ siècle environ avant J.-C., trouvée à Neirab, on prononce cette imprécation contre quiconque déroberait la statue : que les dieux « *arrachent de la vie ton nom* et ton lieu. COOKE, n° 64, 10. Voir trad. *Milieu bibl.*, t. II, 434.

(4) A l'époque *proto-sumérienne*, Eannatum, *Stèle des vautours*, VI, 2-4 : **mu-pà-da ᵈNin-gir-su Eannatum**. Voir *Galet*, A, I, 5-6, II, 4-5, etc. Dans JORDAN-SCHOTT, *Urukwarka*, n° 1, 4-5 : **mu-pà-da** [...] **Ninni-ka-gé**., dans ISA, *Brique*, II, 1 : **Eannatum sà-ga ba-pà-da-a** ; — Entemena, *Vase d'argent*, 6-7 : **sà-pà-da ᵈNanše** ; cf. *Brique*, A, II, 2, etc.

A l'époque *néo-sumérienne* : Gudéa, *Statue*, B, II, 8-9, etc. ; Šu-ᵈEn-zu, ...roi que ᵈEnlil dans son cœur *a nommé* (*Pierre de seuil*, C, 5-9).

De même, le but qu'on se proposait en imposant un nom à une personne était de la définir, d'une certaine façon, ou au moins de la distinguer des autres en nommant quelques-uns de ses caractères. Or, les Suméro-Akkadiens voyaient en toutes choses, dans les phénomènes de la Nature et dans ceux de l'activité humaine, l'action de la divinité. Et c'était la relation existant entre l'homme et son dieu qui constituait le trait permanent de la vie de cet homme ; aussi était-il naturel qu'on exprimât cette relation dans le nom propre, de sorte que ce nom emprisonnât, pour ainsi dire, ou définît quelque chose de l'action divine sur la personne ; aussi devait-il se réaliser en elle et par elle en s'imposant à la Nature. Un nom propre n'était donc pas simplement l'expression d'un souhait pieux formulé par les parents : on le considéra le plus souvent comme une sorte de prophétie de l'avenir. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour bien entendre les noms propres de personne. Citons ces noms : *Lumière-du-dieu-Sin* ; *ô-dieu-Samaš* ! *Ma-part-est-la-déesse-Ba-ba*$_6$, *Splendeur-du-*temen*-du-dieu-Sin*.

Le poème *Enuma eliš* raconte, à sa manière, que l'homme fut fait à l'image du dieu Marduk. Il nous reste plusieurs recensions de cette tradition ; il est sûr que l'idée est très archaïque que l'homme est fils de dieu. Or, pour exprimer le concept de *création*, nous avons vu qu'on employait quelquefois, métaphoriquement, le mot *bâtir*, et ce même mot servait aussi pour dire qu'un homme *engendrait* un fils. Or, nous avons des noms de personne tels que *Ilu-šu-ib-ni-šu* : Son-dieu-le-bâtit ; **Dingir**-*ba-ni* : Le-dieu-bâtit (l'enfant), ^{d}*E-a-ba-ni* ; et bien d'autres formés sur ce thème (1).

En Egypte (2) également, le nom avait pour but de qualifier les êtres et semblait participer à leur essence la plus intime. Quand on disait à un dieu, dans les jeux de mots innombrables des textes mythologiques : « tu *fais* telle chose sous *tel* de tes noms (3), on croyait bien saisir par là une connexion étroite entre le nom et la propriété qu'il exprime.

Ḫammurapi, *Code*, XXIV, 40 et s. : les grands dieux m'ont *nommé*, et moi, le pasteur, le sauveur dont le sceptre droit dispense la bonne protection...

Nous ne pensons pas qu'on puisse trouver dans les textes actuellement connus des dynasties d'Isin et de Larsa une seule expression identique à celles que nous venons de citer.

(1) Référ., dans ŠA*k*, p. 22-24.

(2) Voir E. Lefebure, *L'importance du nom chez les Egyptiens*, dans *Sphinx*, I, 93-112, auquel nous empruntons ce qui convient à notre sujet.

(3) Par ex. : « tu es antique, *tennu*, en ton nom de Tinite ou *Tynen*. Chabas, *Papyrus magique Harris*, Pl. II, l. 8 et Pl. IV, l. 5.

Connaître le nom de quelqu'un, c'était jouir d'un grand pouvoir sur lui ; ainsi, le mort franchissait les obstacles de l'autre monde en prononçant le nom des dieux qui gardaient ou personnifiaient ces obstacles (1). Le nom du dieu livrait au magicien le pouvoir du dieu. Osiris était l'*amen-rn-ef* par excellence (2), c'est-à-dire celui « dont le nom restait ignoré », qui, par conséquent était supérieur à toute puissance magique ou autre analogue. Le nom était donc une forme ou une modalité de la personnalité (3). Et cela explique que le martelage du nom fût considéré comme un véritable meurtre.

A la mort, le nom abandonnait le défunt ; il sortait de son corps (4) ; afin de le perpétuer ainsi que la personne, les Egyptiens érigeaient pour eux-mêmes ou pour les leurs, notamment le fils pour le père, une stèle nominative (5), avec invitation aux passants d'en réciter le proscinème. Et ainsi, les gens dévots qui lisaient pieusement les inscriptions funéraires rappelaient sans cesse les mânes par leur nom au grand distributeur des offrandes de l'autre monde, Osiris ; car *l'homme vit par la proclamation de son nom* (6), et celui-ci devient *stable* (7), *parfait* (8), *bon* (9) et vit *comme l'homme*, c'est-à-dire

(1) Des formules avaient pour but de lui donner la liste des génies et des dieux infernaux : « Ne me percez pas de vos flèches, ne me frappez pas de vos bâtons... car *je vous connais, je connais vos noms* (*Aelteste Texte*, Pl. VIII, l. 72-73 ; Pl. XL, l. 49-53 ; cf. Pépi, I, 647) citat. d'après Lefébur, *l. c.*

(2) Abydos, III, p. 379. Cette expression « *l'Anonyme* «, en rapport peut-être avec le nom d'Amon, signifia plus tard *Nom caché* (Sarcoph. de Séti 1ᵉʳ, Pl. X, B). Pour plus de sûreté, les dieux possédaient une foule de noms et de surnoms — à peu près comme en Babylonie — par ex. : Osiris (*Todt.*, ch. 142 ; cf. Abydos, III, 879). Les rois, véritables demi-dieux, et même dieux, portaient officiellement cinq noms, dont l'ensemble formait leur *rn-ur* (« grand nom »), sorte de protocole publié lors du couronnement. Voir Naville, *The festival hall of Osorkon*, II, Pl. VI, 9 ; J. de Rougé, *Inscriptions*, Pl. XXIV, l. 8 et s. (cit. d'après Lefébure).

(3) Ainsi s'expliquent des noms propres tels que ceux-ci : *Rn-ni*, c'est-à-dire *Nos-deux-noms* = nos deux personnes (celles du père et de la mère), et ceux de *Rn-onḫ* ou *Rn-f-onḫ* = quelque chose comme *Nom-vivant, Son-nom-est-vivant. L. c.*

(4) D'après une vieille formule à la déesse *Celle qui est derrière Osiris* : « Protège-moi, relève mes membres, restaure *mon nom qui est sorti de mes chairs* (*Aelteste Texte*, Pl. VI, l. 16 et 16). Le chap. XXV du *Todt.*, dont une rédaction figure au sarcophage de Hr-htp avait pour but de *rappeler le nom* : « Je n'ai plus mon nom dans le sanctuaire, que mon nom me soit rappelé dans le sanctuaire ! » « *Mon nom était parti* ; je suis allé. *Hr-htp*, l. 339 et s. (Cit. d'après Lefébure, *l. c.*).

(5) *Abydos*, p. 434.

(6) Une inscription d'Akhmin demandait les prières des vivants pour une personne défunte ; elle ajoutait expressément : « *Que mon nom soit proclamé* auprès du dieu grand maître de l'Amenti. (Pierret, *Etudes égyptolog.*, VIII, 53 ; de Rougé, *Inscript.*, Pl. 21, etc.)

(7) Pierret, *l. c.*, I, 53.

(8) RT, IX, 96 ; J. de Rougé, *Inscr.*, Pl. 13 ; *Abydos*, III, 156, etc.

(9) Revillout, *Rev. égyptol.*, I, 30.

comme ses mânes, *el pour* le même motif. Eriger une stèle funéraire, c'était donc à la fois, pour la famille, renouveler la vie du défunt et « faire vivre son nom (1) ». Cette expressionfréquente n'a rien de métaphorique, puisque *le nom se confond avec la personne* (2).

(1) *Abydos,* III, 197.

(2) Au ch. CXLIX, du *Todt. buch,* certains exemplaires ont : « *mon nom* n'est pas emporté », et d'autres : « *je* ne suis pas emporté ».

CONCLUSION

Si l'on voulait instituer une comparaison entre Israël et les autres Sémites, on constaterait que ces peuples se ressemblent au point de vue intellectuel et moral : mêmes tendances, mêmes instincts, mêmes passions. Au point de vue matériel ou artistique, Israël relève de l'étranger ; par rapport aux autres Sémites particulièrement, il est presque toujours en retard, aux diverses époques de son évolution historique. Nous nous bornerons à signaler ici les faits qui intéressent l'aspect religieux de la question.

Certains actes de la plus grossière sensualité sont présents à tous les esprits ; d'ailleurs, il y a dans le Code mosaïque des articles spéciaux (1) et très précis qui nous dispensent d'insister. On connaît le stratagème employé par Jacob pour dépouiller Esaü de son droit d'aînesse (2) et l'araméen Laban d'une partie de ses troupeaux (3). Ses enfants se montrent non seulement passionnés (4), mais cruels (5), usant même de fourberie pour venger l'honneur de leur sœur Dina. Après l'entrée en Canaan, les mêmes tendances, les mêmes passions persistent. Il suffit de rappeler la trame et le récit du Livre des Juges (6). Qu'on se rappelle aussi les tragédies sanglantes qui déshonorèrent le royaume israélite de Samarie : pendant près de deux siècles, des usurpateurs, assassins de leurs prédécesseurs, se succèdent sur le trône, bientôt victimes eux-mêmes de violences semblables. La *vendetta* s'exerce par toutes sortes de moyens, même par trahison :

(1) *Lévit.*, xx, 15-21 (Cf. *Deut.*, xxvii, 20-23). Loi analogue dans le Code hittite, §§, 187-200.

(2) *Gen.*, xxvi.

(3) *Gen.*, xxx-xxxi.

(4) Rappelons seulement comment ils traitèrent leur frère Joseph.

(5) *Siméon et Lévi... marchèrent sans crainte sur la ville et tuèrent tous les mâles... Les fils de Jacob se précipitèrent sur les morts et pillèrent la ville*, etc. *Gen.*, xxxiv, 25-27. Relire tout ce chap. Jacob mourant dira que leur « fureur fut cruelle ». *Gen.*, xlix, 7.

(6) Voir, par ex., i, 6 : cruauté; — ii 11-12 : culte des dieux Cananéens; en particulier, Astarté ; — de nouveau, ii, 19 ; puis iii, 6-7, etc. ; xxi, 10-24 : enlèvement des filles de Yabèš-Galaad.

meurtre d'Abner, tué par Joab (1), et d'Amnôn (2) ; barbarie de deux hommes d'armes de David tuant Isboseth, lui coupant la tête et apportant au roi le trophée sanglant (3), mais tués à leur tour par ordre de David, leurs mains et leurs pieds coupés et suspendus au bord de l'étang d'Hébron (4). On connaît les exécutions capitales ordonnées à Salomon par son père, pour des raisons poliques (5). Le roi de Juda Joas fait périr Zacharie, fils du Grand prêtre Joïada, auquel pourtant il devait la couronne. On se rappelle que ce Joïada avait caché, élevé et, plus tard, proclamé roi Joas, qui succéda à Athalie tuée par la garde royale.

Inutile de rappeler le crime de David, épris de Bethsabée, l'inceste d'Amnôn, fils du roi (6), la volupté de Salomon introduisant dans son harem quantité (7) de femmes, princesses ou non, Ḫittites, Phéniciennes, Iduméennes, Moabites, Ammonites, sans compter la fille du pharaon d'Egypte.

Au point de vue religieux, Israël — nous le rappellerons plus loin — pratiqua l'idolâtrie autrefois, à Ur Kašdym ; Rachel emporta de Ḫaran les idoles (8) de son père ; en Egypte, les *beney-Israël* adorèrent les faux dieux ; au désert, parce que Moïse s'attardait sur la montagne, ils demandèrent à Aaron de leur faire « *un dieu qui marche devant nous* (9) ». On lit, dans le *Deutéronome* (10) : Les Israélites

ont sacrifié à des « démons » qui ne sont pas *Eloha*
à des dieux qu'ils ne connaissaient pas
(dieux) nouveaux, venus récemment,
devant lesquels n'avaient pas tremblé nos pères.

Saül évoque l'ombre de Samuel ; Salomon rendait un culte aux dieux païens, en particulier à Mlk (11) et à Astarté ; on signale spécialement les sanctuaires qu'il bâtit pour les dieux Mlk et Kamoš (12) Nous pourrions poursuivre cette histoire à travers les siècles (13).

(1) II *Sam.*, III, 27.
(2) *Id.*, XIII, 27 et s.
(3) II *Sam.*, IV, 7-8.
(4) *L. c.*, 12.
(5) I *Reg.*, II, 5-6 et 8-9.
(6) II *Sam.*, XIII.
(7) D'après I, *Reg.*, XI, 13 : 700 princesses et 300 femmes de second rang ; et le texte note : *his copulatus est amore.*
(8) Ces *teraphym* (*Gen.*, XXXI, 19) sont appelés par Jacob *les dieux*, v. 31.
(9) Ou *des dieux* (?) *Ex.*, XXXII, 1 (*Elohym*, avec le verbe au pluriel).
(10) *Deut.*, XXXII, 17.
(11) *Moloch.*
(12) I *Reg.*, XI, 4-8.
(13) Cf. II *Reg.*, I, 2-3 : Ochozias envoie consulter *le dieu d'Accoron.* Et Elie lui de

Bornons-nous à rappeler ce fait : pour empêcher que Juda et Israël imitassent les païens, il fallait que quelque prophète fût là, prodiguant ses admonestations ou ses encouragements. Dès que l'ambassadeur de Jahweh disparaissait ou se taisait, les désordres religieux et moraux réapparaissaient ; et cela, non seulement parmi le populaire, mais aussi chez les conducteurs naturels du peuple : rois, « aristocrates », prêtres. Un autre fait à rappeler est le nombre de « faux prophètes » qui surgissaient constamment à travers les siècles, contrecarrant pour des motifs intéressés l'action des Amos, des Osée, Isaïe et autres de même caractère.

De ce qui précède, il résulte qu'Israël n'était pas moins enclin au polythéisme et à la vie facile que les autres Sémites ; et, par suite, la source du Monothéisme que son élite religieuse se transmit de génération en génération ne peut pas s'expliquer par un *instinct religieux spécifique qui aurait caractérisé* ce peuple.

Au cours de son histoire biblique, jamais Israël ne fut *créateur*. *Tant qu'il vécut sur le sol de la Palestine, il ne fut qu'un peuple de laboureurs et de* « *soldats* » ; à peine eut-il « des artisans pour l'exercice de ces métiers très simples dont ne saurait se passer toute société qui s'essaye à la vie policée ; encore empruntaient-ils la meilleure partie de leur outillage et de leurs armes à des voisins plus avancés, aux Philistins et surtout aux Phéniciens (1). » Ces paroles, écrites en 1887, demeurent toujours vraies ; les fouilles contemporaines n'ont fait que les confirmer (2). C'est que rien, dans la situation géographique du pays, ni dans l'état social d'Israël, ne provoquait l'esprit d'entreprise (3) ; rien ne favorisait la transformation de la matière,

mande, de la part de Yahweh, s'il n'y a pas de dieu dans le royaume de Samarie, pour qu'il fasse interroger un dieu étranger.

(1) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'Art*, t. IV, p. 122 ; cf. 142.

(2) L'installation israélite en Canaan n'entraîna « aucune modification appréciable dès l'abord dans la culture des antiques cités cananéennes. Non seulement Ta'annak, Megiddo, Gezer, échappées à la conquête, mais les moindres tertres fouillés, montrent dans leurs ruines un développement poursuivi avec régularité près de deux siècles encore après l'invasion. C'est aux jours de la grande monarchie juive seulement, c'est-à-dire à l'extrême fin du XIe siècle, qu'une inspiration nouvelle anime à peu près complètement toute la culture civile et religieuse, *non pas* (nous soulignons) *qu'elle réalise un progrès notable en dehors de l'épuration de l'idée religieuse, mais parce que sans être plus indépendante de l'extérieur elle présente dans sa façon de syncrétiser les influences une autonomie plus caractéristique* ». Vincent, *Canaan*, 463-464. Voir, ci-dessus, **296** n. 6.

(3) On sait qu'une année entière, *tous les sept ans*, l'Israélite devait s'abstenir de tout travail agricole ; « il ne pouvait faire ni moisson, ni vendange, ni cueillette régulière ». Voir l'article de H. Lesètre, dnas le *Diction. de la Bible*, t. V, 1302-1306. Rappelons que

les développements de l'industrie ou les libres créations des arts, du dessin, de la peinture, de la sculpture (1). Qu'il s'agisse d'agriculture, d'industrie, d'art ou de littérature — nous entendons : *des genres* et *procédés littéraires* (2) — Israël emprunta, copia ou imita (3), se bornant à modifier, à varier certaines formes (4).

Le clan d'Abraham menait une vie exclusivement nomade, alors qu'en Mésopotamie, d'où il venait, et en Egypte, où il passa quelque temps, on jouissait d'une civilisation extraordinairement brillante. Sous le règne de Saül, « il n'y avait pas de forgeron en Israël (5) ». Salomon bâtit le temple ; mais, pour l'exécution de cette œuvre, qui devait l'occuper sept ans, il s'adressa au roi phénicien Hiram qui mit à sa disposition, non seulement les arbres de ses forêts et des bateaux pour les convoyer, mais aussi des gens de métier (6) habiles dans les arts du maçon, du charpentier, du fondeur, du ciseleur, sachant travailler la pourpre, l'hyacinthe, le lin, l'écarlate (7).

Ce temple (8) ressemblait « au palais d'un souverain oriental (9). » Les influences directes que les textes bibliques et l'étude des monuments antiques ont permis de relever sont celles de la Phénicie, dont l'architecture était tributaire à la fois de l'Egypte et de Assyro-

le prêt à intérêt « l'usure », était interdit. Pour le détail, et pour la pratique, voir *id., ibid.*; 2365-67.

(1) Cf. Perrot et Chipiez, *l. c.*, 123. Au point de vue des arts, il faut relire l'article de la loi, *Ex.*, xx, 4 : *tu ne feras pas d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est en haut dans les cieux ou de ce qui est en bas sur la terre ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre* ».

(2) Précisions dans notre *Bible et récits babyl.*, et plus loin, p. 664 et s.

(3) Voir, *par exemple*, pour la céramique à l'époque grecque, Vincent, *l. c.*, 353.

(4) Il ne faut pas perdre de vue que nous possédons relativement peu de vestiges de l'art israélite antérieur à l'époque hellénistique. Nous ne pouvons entrer ici dans de longs développements ; on trouvera les précisions et nuances dans Vincent, *l. c.*, chap. iii, iv, v.

(5) I *Sam.*, xiii, 19.

(6) Les Israélites durent se former sous la direction des chefs d'atelier phéniciens, car au moment de la chute de Jérusalem on signale des artisans que la Bible (II *Reg.*, xxiv, 16) appelle des « forgerons » et des « orfèvres ».

(7) II, *Chron.*, ii, 6 [tm], 14 et tout le chap.

(8) Voir Perrot et Chipiez, *l. c.*, t. IV, ch. iv.

(9) *L. c.*, « Comme le plan, comme les lignes maîtresses, comme toute la modénature de l'édifice (du temple), les ouvrages (c'est-à-dire le mobilier du temple) du maître fondeur que Salomon avait fait venir de Tyr ne sont ni égyptiens ni assyriens... ils sont vraiment phéniciens ; p. 338 ». Et l'auteur caractérise cet art phénicien *éclectique* et *ingénieux* qui, *sans avoir rien inventé* sait être *original à sa manière*. Son originalité « est dans le mélange qu'elle fait d'éléments puisés à des sources diverses ; elle est dans le dosage des ingrédients dont se compose ce mélange, dans le titre même de cet alliage ; elle est aussi dans le détour que prend cet art éclectique pour adapter à ses besoins et à ses goûts certaines formes que la nature des matériaux dont il dispose ne lui permet pas de reproduire intégralement ». *L. c.*, 300 ; voir aussi 369-370 ; et le mot de Vincent, *Canaan*, 353.

Babylonie. Nous avons signalé les découvertes, importantes au point de vue religieux, que l'on a faites à Beisân, nous avons dit avec quel soin on a étudié le lieu de culte de ce site ; or, on a pu conclure — nous l'avons noté également — que l'on passe imperceptiblement des temps pré-israélites de la période égyptienne à l'époque hellénistique, sans qu'on puisse rien relever qui soit spécifiquement israélite ou juif (1).

Pas d'originalité dans les tombes israélites antérieures à l'Exil : elles ne sont que des formes secondaires et inférieures des tombes phéniciennes (2). Aucune originalité non plus dans la glyptique. On peut citer ici le sceau de Šemeʿa, serviteur de Jéroboam, trouvé à Megiddo — supposé qu'il soit l'œuvre d'un Israélite plutôt que d'un phénicien (3), — ou encore les ivoires de Samarie.

Quant à la littérature, on peut dire que *les genres littéraires* : histoire, poésie épique et lyrique, textes juridiques, et leurs *procédés originaux* existaient depuis longtemps dans le milieu biblique, lorsque Yahweh ordonna à Moïse « d'écrire dans un livre εἰς βιβλίον », disent les LXX (4), le récit de la victoire de Raphidim. Rappelons particulièrement, en pays suméro-akkadien, dans le genre historique les inscriptions des PA.TE.SI de Lagaš, les deux grands cylindres de Gudéa, pour ne nommer que quelques-uns des plus anciens textes ; dans la poésie épique, le poème **En-e-ba-àm**, les fragments relatifs au Déluge et à l'épopée de Gilgameš, le grand poème de la Création *Enuma eliš* ; pour la poésie lyrique, des hymnes et psaumes nombreux.

Le *genre prophétique* de la Bible, si on le caractérise par les prédictions d'avenir, n'a pas d'équivalent en Assyro-Babylonie. En Egypte, on peut signaler, sous l'Ancien Empire, un *procédé* qui consistait à raconter les événements sous forme de prédiction.

La beauté de l'expression, le style ? Il faudrait, pour préciser les conclusions, comparer les livres d'Israël aux écrits extra-bibliques contemporains. Or il est rare que les premiers soient datés. Toutefois, on ne saurait nier que les Prophètes antérieurs à l'Exil soient hors pair. Mais il n'y a point là de *création*

Par contre, si l'on envisage l'*aspect religieux* de la littérature, *son contenu doctrinal*, il est une originalité qu'on ne saurait nier :

(1) Voir *Rev. bibl.*, 1929, 95.
(2) PERROT..., *l. c.*, 365-356 ; VINCENT, *l. c.*, 225-239, 246.
(3) Voir VINCENT, dans RB, 1904, 587-589 et 1908, 422, n. 2.
(4) Hébr. : *b. s.ph.r* (*Ex.*, XVII, 14).

le Monothéisme, avec le Messianisme (1) qui en est, en somme, un élément essentiel.

Quand il s'agit d'art, on parle volontiers du *miracle grec* ; et, effectivement, ce pléonasme n'est pas sans fondement. Doit-on, peut-on en dire autant du Monothéisme hébreu ? C'est-à-dire : cet ensemble d'idées religieuses qui constituent le Monothéisme israélite peut-il s'expliquer d'une manière exclusivement naturelle (2) ? Doit-on, peut-on l'attribuer à une ou à quelques intelligences d'élite ? Ou bien, est-il le résultat de la réflexion humaine s'acheminant par étapes — malgré des à-coups sinon des reculs — vers la conclusion qui eut son plein épanouissement dans la foi chrétienne ?

Telle est la question fondamentale qui se pose. On peut admettre que trop d'éléments manquent encore, trop de données demeurent obscures pour qu'on puisse tirer une conclusion *certaine* sans sortir du domaine et des méthodes *strictement scientifiques* (3) ; mais il n'est pas impossible de dessiner les traits fondamentaux de l'apport fourni par la connaissance actuelle du milieu biblique à la solution de cette question. C'est ce que nous allons essayer de faire aussi brièvement que possible.

A aucune époque, Israël ne fut enserré en vase clos. Dès son arrivée et son installation entre Méditerranée et Jourdain-Mer Morte, et durant les siècles qui suivirent, il dut s'accomoder, bon gré mal gré, de la présence des Cananéens, qu'il ne réussit jamais à éliminer totalement du pays. De plus, au cours de toute son histoire, des populations ethniquement apparentées ou allogènes, armées alliées ou ennemies, foulèrent son sol : leurs armes, leur politique, leurs arts,

(1) L'un et l'autre avec toute leur complexité, toute leur richesse, que nous n'avons pas à analyser ici.

On ajoute quelquefois comme caractéristique spécifique d'Israël que ce peuple n'attribua jamais à son propre génie, à sa propre intelligence, la connaissance de ses idées religieuses ; que jamais, du moins avant l'époque grecque, il ne chercha à démontrer le monothéisme ; qu'il l'admit parce que ses pères l'avaient admis eux-mêmes, depuis Moïse — et même depuis les plus anciens jours — ce qui revient à dire qu'il fut *révélé* à ses ancêtres.

Mais il ne faut pas oublier que, depuis l'Egypte jusqu'à la Perse, les autres peuples de l'Orient ne démontrèrent jamais, eux non plus, leurs doctrines religieuses respectives, dont ils ne doutaient pas d'ailleurs ; ils se bornaient à les affirmer, de même qu'ils affirmaient avoir tout reçu de leurs dieux, quels que fussent leurs noms.

Ce qui caractérise vraiment Israël, nous le répétons, c'est son Monothéisme Yawiste rigoureux et son Messianisme.

(2) Tout catholique, non seulement peut, mais *doit* admettre que « la lumière naturelle de la raison humaine est capable de *connaître avec certitude* l'existence d'un Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur ».

(3) Nous ne faisons allusion, ici, qu'aux données extra-bibliques.

leur littérature même et leur religion — cultes et idées — exercèrent sur lui des influences que mille témoignages attestent. Dans le présent volume, nous n'avons à envisager ce fait qu'au point de vue de la Religion.

Si nous remontons jusqu'au célèbre patriarche Abraham, nous rappellerons que, d'après la tradition biblique, il naquit en Basse-Mésopotamie, à Ur, où il habita d'abord avec ses parents et où il se maria ; puis, avec sa femme, son père, son beau-frère, un neveu et un petit-neveu, il séjourna dans la Mésopotamie du Nord, en pays ḫurrite, à Ḫaran sur le Baliḫ, affluent de l'Euphrate (1). Isaac (2) et Jacob, après lui, épousèrent des femmes de ce pays. Quelle était la religion de la famille abrahamite ? Josué (3) dira que Tharé et Nachor « rendirent un culte à des dieux étrangers, au delà du fleuve » et, même après l'Exode, à l'arrivée en Canaan, leurs descendants auront encore des statuettes ou des images de ces dieux (4). De plus, Laban, oncle et beau-père de Jacob, pratiquait un culte idolâtrique, puisque Rachel sa fille, au moment de partir avec son mari Jacob, déroba et emporta les *teraphym* ou idoles de son père Laban. Il ne s'agit pas de simples images ou talismans superstitieux, car, d'une part, Laban se mit à la poursuite de la caravane de Jacob-Rachel, et, d'autre part, on sait aujourd'hui que, d'après la loi ḫurrite qui était celle de ces contrées, la possession des dieux paternels par la fille assurait au mari de celle-ci le titre de propriété de son beau-père (5). Le caractère de ce larcin implique donc l'adhésion de la famille de Rachel à la religion du pays. Il est donc bien évident qu'Isaac et Jacob, pas plus qu'Abraham, ne pouvaient ignorer les idées ou traditions religieuses de la Mésopotamie.

Inutile d'insister sur cet autre fait que le monde patriarcal, vivant au pays de Canaan, eut perpétuellement sous les yeux les pratiques cultuelles des populations bigarrées qui l'environnaient et leurs sacrifices offerts en des lieux sacrés à ciel ouvert qu'on appelait *bamôth*, et qui s'adressaient aux principaux corps, éléments ou phénomènes de la nature manifestant leurs permanentes énergies dans les sources et les fleuves, les arbres, les montagnes, etc. Ils savaient aussi à quel point et de quelles manières on honorait la Grande déesse de l'amour, dispensatrice de la fécondité des hommes et des animaux.

D'après la tradition biblique, Moïse fut sauvé des eaux et « adopté »

(1) *Gen.*, xi, 27-32.
(2) *Gen.*, xxiv, 10.
(3) *Jos.*, xxiv, 2.
(4) *L. c.*, v. 14.
(5) Vo r *Annual Americ. School. Orient. Research.*, xiii, 44.

par une fille du pharaon (1) et « instruit dans toute la sagesse des Egyptiens (2). » Au XIIIe siècle, cette sagesse était surtout religieuse, on peut même dire presque exclusivement religieuse. Les idées contenues dans les *Textes des Pyramides* (3) constituaient une des bases naturelles de l'instruction des « enfants royaux ». Les gens cultivés devaient lire aussi, ou connaître par tradition orale, les romans récemment composés: *Les Deux Frères*, *Ḫufu et les Magiciens* (4), *Le Prince prédestiné* (5). Quand il eut conscience de sa mission, Moïse dut penser plus d'une fois au roman historique de la *Prise de Joppé par Thwtiy* (6) et au voyage d'*Wn-Amon sur la côte cananéo-phénicienne* (7), Wn-Amon envoyé par Her-hor, le grand-prêtre d'Amon, et s'efforçant d'inspirer au roi de Byblos de la dévotion pour le dieu égyptien : *il n'y a navires sur l'eau qui ne soient d'Amon ; à lui la mer, et à lui le Liban dont tu dis : il est mien* (8) !

Des années durant, le fils « adoptif » de la reine avait pu contempler les merveilles des temples (9) et des tombeaux, et réaliser dans toute sa complexité la vie vécue des Egyptiens : vie matérielle, intellectuelle, religieuse, morale, sociale. Il n'ignorait pas les conséquences qu'avait eues la nouveauté inouïe des *mariages de pharaons avec des princesses étrangères*, à savoir :

D'une part : 1° *le relief pris par les dieux égyptiens*, par suite des relations qu'avaient entraînées ces mariages et par suite aussi des nécessités diplomatiques internationales et des guerres ; 2° pour les mêmes raisons, la dévotion de certains Egyptiens à des déités étrangères, spécialement Astarté, ʿAnat, Rešeph : 3° *la tendance à une certaines monolatrie mondiale* ;

et, d'autre part, *le conflit entre l'esprit nouveau et l'antique tradition égyptienne* (10).

Moïse ne pouvait pas ignorer non plus cet autre fait extraordinaire qui datait de quatre-vingts ans à peine : *la création* par Aménophis IV d'un *monothéisme*, plus exactement : d'un *hénothéisme rigide*, étouffé d'ailleurs, supprimé, après la mort du roi, sous l'influence

(1) *Ex.*, II, 10.
(2) *Act.*, VII, 2.
(3) Voir *ilieu bibl.*, t. II, 117-124.
(4) *L. c.*, 130-135.
(5) *L. c.*, 370-380.
(6) *L. c.*, 359-363.
(7) *L. c.*, 363-379.
(8) Ci-dessus, p. 325 et s.
(9) *Milieu bibl.*, t. I, 325-326 : *Thèbes*.
(10) Voir, ci-dessus, 32? et s.

de l'hostilité des prêtres et des nobles. Et il est facile de deviner les pensées que devaient faire naître, dans les esprits réfléchis, ces événements divers et, de plus, cette sorte d'engouement qui, une cinquantaine d'années avant (1) l'Exode, entraînait des gens de toutes classes vers les divinités syriennes, en même temps que le renouveau de dévotion pour ceux des dieux indigènes qui se prêtaient le plus facilement à une assimilation avec les déités étrangères Quel sujet de réflexion pour Moïse, tandis qu'il paissait les troupeaux, au « désert » sinaïtique de Madian ! Car il convient de le rappeler ici, Moïse habita cette contrée. Il y avait épousé la fille d'un prêtre (2). dont il eut au moins deux enfants. Il menait la vie nomade et poussait même jusqu'au mont Horeb (3). Le nouveau séjour qu'il y fit, à l'époque de l'Exode, est présent à toutes les mémoires. Moïse put réfléchir à loisir aux inconvénients d'un panthéon compliqué, même au point de vue purement politique et social, à la difficulté pratique de réduire efficacement le nombre des dieux, à plus forte raison de le ramener à l'unité. La simplicité inévitable de la vie, de la religion et du culte de nomades n'était-elle pas préférable ? Que de fois n'eut-il pas l'occasion de s'entretenir de ces questions avec le prêtre de Madian, son beau-père ! Un dieu unique, un culte très simple — sans image, afin d'éviter tout danger de superstition — la direction d'un chef patriarcal, n'était-ce pas un idéal ! D'autant que les esprits étaient peu enclins à la réflexion métaphysique et que, malgré les merveilles attribuées au Dieu des Pères, la prospérité et la civilisation éblouissante qu'Israël avait eues sous les yeux en Egypte le portaient à attribuer une réelle puissance à R,e, à Amon et aux autres dieux du pays, à en conserver des statuettes et à les honorer. Et, effectivement, lorsque leurs enfants auront pénétré en Canaan, Josué jugera nécessaire de leur dire (4) : « *Otez les dieux auxquels vos pères ont rendu un culte* au delà du fleuve et *en Egypte.* »

Les idées qu'on avait enseignées à Moïse, ce qu'il avait vu et entendu en Egypte, ses entretiens avec le prêtre du désert « sinaïtique », ses réflexions personnelles, avec les conséquences naturelles qui se dégageaient de toutes ces données, tout cela ne le préparait-il pas à la

(1) Suivant la date qu'on adopte pour l'Exode. Voir p. 252.

(2) *Kohen.* Si l'on prend à la lettre *Num.*, XII, 1, il faut admettre qu'il épousa aussi une femme du pays de Kuš. Josèphe le croit (*Antiq. jud.*, II, X, 1, 2) et rapporte une tradition détaillée — que personne n'admet aujourd'hui.

(3) *Ex.*, II, 15b-III, 1 et XVIII, 4. — D'après *Act.*, VII, 30, Moïse passa *quarante ans* au pays de Madian.

(4) *Jos.*, XXIV, 14 ; *Ezech.*, XX, 7-8 ; XXIII, 2-4. Voir aussi *Judith*, V, 6-8.

mission qui allait être la sienne ! Tout cela ne devait-il pas l'aider à entendre Yahweh !

A l'époque des Juges, Canaan est plus ou moins sous la mouvance de l'Egypte, dont l'autorité est représentée par des Gouverneurs et leur suite. Des monuments divers attestent la vitalité des idées religieuses, à Beisân, à Byblos et ailleurs. C'est l'époque où le babylonien, depuis longtemps déjà, est la langue officielle de tout le Proche-Orient, y compris l'Egypte. La « valise diplomatique » de Babylone transporte, non seulement les messages royaux, mais aussi quelquefois des légendes religieuses (1).

Israël a sous les yeux la juxtaposition sinon le mélange pacifique de cultes divers. Théoriquement, leur objet est peut-être identique ; mais que de formes variées ! On honore un dieu solaire sous le nom de *'El*, dont la divine épouse s'appelle *'Elat* ; on rend un culte à un dieu de l'orage nommé *Tešup* par les Ḫurrites (2), *Ba'al* par les Phéniciens de Ras-Šamra, *Hadad* par les Araméens, *Mikal* par les Cananéens de Beisân.

Une déesse de l'amour et de la fécondité, sous le nom d'Aštart ou d'Ištar, reçoit en Canaan et dans tout le Proche-Orient, un culte fervent ; une vierge guerrière, 'Anat, est honorée, non seulement dans la Phénicie du Nord, mais aussi dans les environs de Jérusalem.

La coexistence de ces cultes cananéo-phéniciens, ḫittites ou ḫurrites, sumériens ou akkadiens, implique inévitablement, du moins chez les hommes plus réfléchis, une certaine connaissance des idées que ces rites expriment (3).

Sous les rois d'Israël et de Juda, bien des faits montrent également qu'on ne pouvait ignorer entièrement ces idées — car il faut bien se rappeler qu'à ces époques antiques, *dans tous les milieux qui nous intéressent ici*, la religion pénétrait toute la vie.

Dans l'armée de David, il y avait des Philistins (4) dévots à Dagôn et même des Ḫittites, tel Urie dont le roi d'Israël déshonora

(1) Mythes de *Nergal et Ereškigal*, d'*Adapa*.

(2) G. Contenau vient de résumer ainsi l'expansion ḫurrite au milieu du 2e millénaire : elle est « attestée par tout le pays de Canaan et la Haute-Syrie, le nord de la Mésopotamie et tout le territoire de l'Assyrie jusqu'aux monts Zagros ». (*Civilis. des Ḫittites et des Mitanniens*, 1934, p. 87).

(3) « En dépit de toute l'hostilité de race, des anathèmes divins, du précepte religieux et du dommage qui en peut résulter pour l'unité nationale, Israël se laissa imprégner des usages cananéens, même en son culte de Yahvé. Il adopte en maint endroit les sanctuaires des Ba'als locaux, continue d'y sacrifier les mêmes victimes exécrables, modèle sa vie entière sur la vie qui résulte, dans la société cananéenne contemporaine des conditions du sol et des multiples influences extérieures ». Vincent, *Canaan*, 463.

(4) De Gelh., II, *Sam.*, xv, 18.

et prit la femme (1). L'artiste phénicien Ḫiram, qui avait épousé une Israélite de la tribu de Nephtali (2), fut chargé par Salomon de fabriquer, en airain poli, colonnes, « mer », bassins et tous ustensiles du Temple de Yahweh (3). Y a-t-il lieu de répéter que Salomon épousa une fille du pharaon d'Egypte (4) et qu'il prit aussi d'autres femmes, Moabites, Ammonites, Phéniciennes, Ḫittites (5). Naturellement, elles lui parlaient de leurs dieux ; aussi pratiqua-t-il leur culte ; on signale particulièrement celui de la déesse voluptueuse Astarté, celui de Milk et celui de Kamoš ; pour ces deux derniers, il bâtit des sanctuaires, *bamôth* (6), ce qui suppose évidemment des prêtres et une organisation cultuelle. Il n'est pas téméraire d'affirmer que de tels exemples exerçaient sur le peuple leur influence naturelle. On le vit sous Jéroboam roi d'Israël, (7) et sous Roboam, roi de Juda que Salomon avait eu d'une Ammonite, car les Judéens eux-mêmes « bâtirent » des *bamôth* avec des *maṣṣebôth* ou stèles et des *aśerah* (8) ; ils en firent autant sous Abiam (9). Asa essaya bien de ranimer le culte de Yahweh, mais il ne réussit pas à faire supprimer les *bamôth* (10). On pourrait citer d'autres faits semblables, dans l'histoire des rois de Juda et d'Israël (11). Par exemple, Ochozias, roi d'Israël, envoie consulter « Bêl-Zebub », dieu d'Akkaron, dans la tribu de Dan. Le roi Manassé de Juda introduit des formes et des rites religieux qui semblent empruntés surtout à Babylone « ... il bâtit des autels à toute l'armée du ciel » et lui rend son culte. Il pratique les augures et la divination ; il institue des nécromanciens et des sorciers (12). Son fils Amon l'imite (13) et même abandonne totalement le culte de Yahweh.

Lorsque Samarie succomba sous les coups de l'Assyrie, le vainqueur transplanta dans le pays des colons de Babylonie et d'Aram,

(1) II, *Sam.*, XI.
(2) I, *Reg.*, VII, 13.
(3) *L. c.*, v. 15-47.
(4) I, *Reg.*, VIII, 1.
(5) I, *Reg.*, XI, 1.
(6) *L. c.*, 5-8.
(7) I, *Reg.*, XII, 31-33.
(8) I, *Reg.*, XIV, 23.
(9) *L. c.*, XV, 3 et 12-13.
(10) *L. c.*, XV, 14.
(11) Voir II *Reg.*, XVII, 9-12.
(12) II *Reg.*, XXI, 3ᵉ, 5-6.
(13) On peut même se demander s'il ne porte pas le nom du dieu égyptien *Amon*, qui est transcrit (dans *Jer.*, par ex., XLVI, 25) exactement de la même manière que le nom de notre roi.

de Kutha, de Hamath (1), qui, naturellement, y pratiquèrent leurs cultes respectifs (2). Transplantés en Assyro-Babylonie ou en Médie, Israélites et Judéens connurent par eux-mêmes, d'une manière directe et quotidienne, les usages et les idées de ces pays et eurent de continuelles occasions d'instituer instinctivement, pour ainsi dire, des comparaisons entre religions et Religion — leur Religion. La facilité avec laquelle, au cours de leur histoire, ils avaient pratiqué des cultes idolâtriques, malgré les protestations des Prophètes, autorise à admettre que, plus d'une fois, par curiosité au moins, ils entrèrent dans quelqu'un des temples du pays pour voir se dérouler les somptueuses cérémonies. D'ailleurs, à Babylone, chaque année, le Printemps ramenait la grande fête du Nouvel An, dont le but principal était de célébrer la victoire du dieu de la lumière et de l'Ordre sur les monstres des ténèbres, du désordre et du chaos. C'est à cette occasion qu'avait lieu le pèlerinage au sanctuaire national de la capitale. La fête durait onze jours. Le 8e jour, une procession d'une splendeur extraordinaire traversait la ville. De grands sacrifices et de grands banquets comblaient de joie les dieux et les hommes. Des danses et des jeux exaltaient les esprits et les cœurs. Il était donc impossible aux étrangers, même sans pénétrer dans le *ḫaram*, d'ignorer ce qui se passait et au moins le sens général des rites réglés et exécutés avec une minutieuse précision.

La chute de Babylone et le triomphe des Perses dut frapper profondément les Juifs. Pour eux, comme pour les autres populations exilées, Cyrus fut le grand libérateur (3). Or, ce conquérant, qui put entrer à Babylone sans verser le sang, ce monarque si libéral, si tolérant pour les diverses formes religieuses qu'il trouvait dans les pays conquis, adorait une triade divine, Ahura-Mazda, Mithra et Anahita, dont le prestige éclipsait la personnalité des autres êtres divins. Ahura-Mazda est le créateur et maître suprême des choses, dieu moral, auteur de la loi directrice des consciences dont la première obligation est d'éviter la violence envers les faibles et de rendre à chacun selon ses œuvres. Tous doivent se soumettre à sa volonté divine. Darius proclamait : « Ce qui a été fait par moi, tout cela je l'ai fait suivant la volonté d'Ahura-Mazda (4). »

Le contact journalier des uns avec le peuple et des autres avec

(1) II *Reg.*, XVII, 24.
(2) *L. c.*, 29-31.
(3) Texte dans *Milieu bibl.*, t. II, 398-399 ; et t. III, p. 445.
(4) Ci-dessus, p. 449.

les grands ou même avec la Cour (1) fournissait aux Juifs mille occasions de réfléchir sur les analogies réelles — peut-être plus frappantes à première vue que les dissemblances — entre la religion et la morale d'Ahura-Mazda et celles de Yahweh. Quoi qu'il en soit, les Juifs s'étaient adaptés au milieu ; aussi, beaucoup avaient-ils renoncé à rentrer dans leur pays.

La liquidation de la succession d'Alexandre le Grand fit passer les Juifs sous l'hégémonie des Lagides. Sous le règne d'Antiochus Epiphane, 176*, le pays fut le théâtre du plus émouvant des spectacles que l'Histoire eût encore enregistrés : la force des puissants, en lutte contre la conscience, et la conscience finissant par triompher, malgré de très humbles moyens. Toutefois, longtemps avant la période romaine, les gens cultivés des villes situées à l'Est et à l'Ouest étaient hellénisés. Et l'hellénisme pénétra même dans la religion. Sans doute, les cultes indigènes, par exemple ceux des villes phéniciennes ou philistines, survivaient ; mais ils furent mêlés à des éléments grecs. Des cultes purement grecs, au contraire, s'établirent en certaines villes ; ainsi, dans les derniers temps, on rencontre à Raphia Apollon et Artémis ; à Anthédon et à Ascalon, Astarté. Jérusalem connaissait nombre de Juifs sceptiques prêts à accepter les coutumes et les idées des Grecs. La guerre des Machabées avait bien eu pour résultat de reconstituer un Etat indépendant et fort, et d'attacher plus étroitement les Juifs à la Loi pour laquelle tant des leurs étaient morts ; mais l'influence gréco-romaine avait continué d'agir. Le successeur d'Aristobule, premier *roi* (2) asmonéen, Alexandre Jeannée, 104-75, aimait à se dire philhellène. Bien des Juifs pensaient et vivaient en véritables Grecs. L'histoire a donné à ceux d'entre eux qui formèrent parti politico-religieux le nom de Sadducéens ; d'autre part, le populaire ne pouvait éviter les contacts avec les marchands artisans, soldats, percepteurs ou collecteurs d'impôts, venus à la suite des conquérants ; ils ne pouvaient ignorer totalement leurs coutumes, les dieux qu'ils honoraient, les rites de leurs temples, les usages de leurs gymnases, leurs mœurs publiques et privées.

Ainsi, à aucune époque, l'Israël palestinien n'a été entièrement à l'abri et dans l'ignorance des croyances, légendes, idées, cultes, mœurs, des peuples qui l'environnaient, avec lesquels il eut d'ailleurs des rapports spontanés ou dont il subit l'hégémonie. Les Grecs avaient

(1) Qu'on songe à Esther devenue la femme d'Assuérus et reine ; ou encore à Néhémie à la Cour du roi.

(2) Voir Lagr., *Judaïsme*, 99.

apparu a beaucoup de gens comme les seuls qui offrissent aux multitudes désorganisées un ensemble d'idées et de sentiments assez fortement élaborés pour satisfaire aux besoins intellectuels de l'humanité. Pour les Juifs, la question se posa : *comment régler ses relations avec les païens, dans les contacts de chaque jour et jusqu'à quel point devaient être observées les antiques prescriptions mosaïques* ? De plus, *dans quelle mesure pouvait-on s'intéresser au Vrai et au Beau qu'offraient les Grecs* ? Ces questions étaient d'autant plus difficiles à résoudre que les Juifs n'avaient plus de prophètes, ni de prêtres d'une autorité indiscutable, comme avait été celle d'Esdras. Deux partis se formèrent. Celui de la haute classe ou des Sadducéens, prétendant s'en tenir aux antiques croyances, niait la résurrection des corps, la permanence de la personnalité individuelle, l'existence des esprits. L'autre parti — plutôt *association* que parti, en réalité — celui des Pharisiens se flattait de connaître mieux que quiconque la loi de Dieu et entendait qu'on l'observât rigoureusement dans son texte et même — peut-être faudrait-il dire *et surtout* — dans sa tradition. C'étaient les Pharisiens qui avaient le plus d'influence sur le peuple. On a signalé une ressemblance réelle entre les Esséniens et les disciples de Pythagore, qui vivaient eux aussi en communauté à Crotone et qui avaient pour maxime « suivre Dieu » en soumettant la chair à l'esprit— mais sans être obligés au célibat.

Les Juifs d'Alexandrie, non seulement connurent les idées des Grecs, mais ils eurent la pensée, sinon de rivaliser avec eux, du moins d'acquérir assez de connaissances humaines pour se faire entendre du public cultivé. Et cela amena un Chérémon, un Appion, un Hécatée et d'autres à citer avec complaisance des auteurs, tels ESCHYLE, SOPHOCLE, EURIPIDE, dans le but de montrer précisément qu'ils avaient des idées justes sur Dieu, son unité, sa spiritualité.

Effectivement, *dans les conceptions religieuses*, non seulement de la Grèce mais, d'une manière plus générale, *du milieu biblique*, il y avait des pensées et des maximes très belles, et, *dans les rites*, certains aspects et certaines pratiques dignes de symboliser ou d'exprimer des sentiments très nobles. Ces pensées et ces maximes, ces pratiques et ces aspects rituels étaient mêlés et comme perdus, du moins à nos yeux à nous, dans d'autres pratiques et d'autres idées qui, comparées à celles d'Israël, peuvent être appelées honteuses et même dégradantes. Nous allons grouper quelques-unes des idées nobles, quelques-uns des beaux aspects que nous avons en vue. Afin de mieux faire ressortir la part de vérité et de vie qu'elles contenaient, nous les isolerons de ce qui les ternissait. Préalablement, il nous paraît

utile de faire quelques remarques, élémentaires mais importantes.

Quand il s'agit d'art en général et, à plus forte raison, quand il s'agit de religion, il faut bien distinguer entre le matériel artistique ou religieux (1) et l'idée, l'intention qu'il incorpore. Ainsi, le *veau* symbolisait le dieu Adad dans les milieux ḫurrites ou araméens ; dans le royaume de Samarie, à Bethel et à Dan, il représentait Yahweh, de même (2) celui qu'avait fait Aaron au Sinaï.

Un même rite peut se perpétuer sans exprimer toujours la même idée. La présence, chez des peuples divers, de gestes liturgiques apparemment identiques n'autorise pas la conclusion qu'ils signifient partout la même chose. La fête du « Nouvel An », en Israël, offre des analogies rituelles avec la fête du Nouvel An en Babylonie ; mais les idées exprimées étaient bien différentes (3).

D'autre part, on ne doit pas confondre *idée* et *sentiment* religieux. La manière d'exprimer les grands sentiments ne varie guère : amour, hostilité, haine, joie, peur, est analogue dans toutes les langues, soit en prose, soit en poésie. De même en religion, qu'il s'agisse de l'amour pour le dieu, ou de la peur, de la crainte respectueuse, de la joie et de la confiance que peut provoquer son souvenir (4). Un Assyrien disait :

> Et moi, jour et nuit, je suis sans repos ;
> je suis dans les ténèbres, je suis affaissé, je suis angoissé ;
> par la douleur et la lamentation je suis affaibli !...
>
> Quand j'étais petit, je péchai,
> Je transgressai les défenses de mon dieu. (5)

Et un Israélite :

> Mon Dieu, je crie pendant le jour, et tu ne réponds pas ;
> la nuit et je n'ai point de repos. (6)
> Ne te souviens pas des péchés de ma jeunesse,
> ni de mes transgressions. (7)

(1) Des catholiques portent des médailles ; les « Primitifs », les Assyro-Babyloniens et d'autres des talismans ; mais les croyances sont différentes, en principe, relativement au sens de ces objets.

(2) D'après *Exod.*, XXXII, 5 « ... demain, il y aura fête de Yahweh ».

(3) Voir, par ex., L. I. PAP, *Das Israël. Neujahrfest*, p. 42 et 44 ; et ch. VIII.

(4) Pour mémoire, citons quelques noms de personnes : *J'ai-confiance-en-*ᵈ*Šamaš* — *J'ai-confiance-en-*ᵈ*Sin* — *Fils-de-son-dieu* — *Serviteur-d'-*ᵈ*Ištar* — *Homme-de-son-dieu* — *Homme-de-*ᵈMAR-TU (on donnait volontiers des noms de ce genre) — ᵈ*En-lil-a-donné-un-fils.*

(5) *Milieu bibl.*, t. II, 260, 16-18, 20-21.

(6) *Ps.*, XXII, 3. Cf. VI, 7-8.

(7) *Ps.*, XXV, 7.

Les fidèles, qu'ils soient monothéistes — catholiques, protestants, musulmans, juifs — qu'ils soient polythéistes, peuvent *sentir* et *s'exprimer* à peu près de la même manière. Il est même possible que le *sentiment* religieux d'un polythéiste soit plus profond, plus noble, mieux exprimé que celui de tel ou tel monothéiste ; mais il en va autrement des *idées* religieuses, du contenu intellectuel ou même moral des diverses religions, dès qu'on dépasse le cadre de la loi naturelle (1) : le sentiment n'est guère autre chose qu'une émotion ; *par lui-même*, il ne *prouve rien* en faveur de la vitalité, ni de la véracité objective de la cause qui le fait naître. Les sentiments religieux exprimés en tel ou tel psaume sumérien peuvent, en principe, être aussi émouvants que ceux des psaumes hébreux ; l'hymne à Aten, d'Aménophis IV, peut être comparé à tel ou tel cantique catholique. Les Israélites pouvaient donner à leurs enfants des noms exprimant des *sentiments* identiques à ceux des Babyloniens ; mais *l'idée* exprimée par les uns est monothéiste ; celle des autres, polythéiste : *Qui-est-comme-*^{d}*Šamaš* et *Qui-est-comme-Yahweh*, ^{d}*En-lil-a-donné-un-fils* et *Yahweh-a-donné* (Yonathan), ^{d}*Marduk-est-juge* et *Yahweh-juge* (Yosaphat.)

Quant aux *idées*, la similitude ou même l'identité de certaines expressions ne signifie pas nécessairement une identité essentielle. Le dieu des Perses est « dieu du ciel », et Yahweh est appelé, lui aussi « dieu du ciel », particulièrement à l'époque perse — *Esdras*, *Néhémie*... — ; mais Yahweh n'a pas de rival, tandis que Ormuzd et Ahriman se disputent le gouvernement du monde. D'autre part, personne n'admet que tous les concepts contenus dans la Bible soient des concepts *révélés*. Souvent ils peuvent être ou sont effectivement le résultat d'une analyse poussée plus loin. Car, c'est une loi psychologique connue de tous, que stimulé par certains faits extérieurs — tels le choc produit par des événements politiques particulièrement désirés ou redoutés, le contact avec des esprits plus évolués, la nécessité de répondre à des contradictions, à des négations, à des doutes —, l'esprit analyse mieux les faits et les idées déjà admises, et en déduit

(1) Dans ce cas, on ne saurait trouver extraordinaire que les Sumériens, puis les Akkadiens aient considéré Šamaš comme dieu spécial de la justice et que leurs princes ou rois se soient préoccupés de rendre ou de faire rendre la justice même aux faibles et que, dès le XXe siècle, Ḫammurapi ait publié un Code de justice, que les idées de justice reviennent si souvent dans les inscriptions royales. Naturellement, le concept lui-même de la justice ne fut pas toujours également pur, également large. On peut signaler des tendances démocratiques à une époque ancienne, au pays de Sumer, plus récente en Grèce ; on peut même parler d'*avènement de la démocratie*, en Egypte, sous le Moyen Empire, au XXe siècle, c'est-à-dire à peu près à l'époque où Ḫammurapi publiait son fameux Code.

explicitement quelques-unes des conséquences qu'ils impliquaient.

Voici maintenant quelques constatations empruntées aux chapitres de ce volume.

Tous les peuples du Proche-Orient croyaient aux apparitions de dieux sur terre ; d'autre part, on admettait, depuis de longs siècles, que des hommes étaient devenus dieux ; par exemple, en Basse-Mésopotamie, des rois d'Agadé et de la troisième dynastie d'Ur ; en Egypte, les pharaons, et, dans le monde grec, des rois, du moins vers la fin de l'ère antique — sans compter les héros auxquels on attribuait un caractère « surnaturel ». Ces croyances avaient fini par constituer une habitude d'esprit qui rendait moins difficile, *dans ces milieux*, l'adoration d'un homme-dieu. On le vit bien à l'époque de l'hellénisme qui multiplia si aisément les dieux, les seigneurs, les sauveurs.

Le *sentiment religieux* est quelquefois très émouvant et élevé, dès les époques les plus anciennes. Au xxe siècle, en Basse-Mésopotamie, on disait au dieu :

Dans le pays, le maître, c'est toi ! de la vie, le seigneur, c'est toi !
Père, avec des chants sublimes,
les apports de la terre te sont offerts,
en dons ils te sont présentés (1).

On appelait le dieu « roi des rois, seigneur des seigneurs (2). »
A peu près à la même époque, celle du Patriarche Abraham :

Seigneur qui es *puissant par nature* (3),
Père..., *clairvoyant par nature.*

Quelques siècles plus tard, en Egypte :

Il a fait ce monde de sa main...
Le soleil fait sa révolution selon ses plans,
ainsi que le vent, le fleuve, les fluides
le bois des plantes vivantes et tous les végétaux. (4)

En Egypte encore, au xive siècle, Aménophis iv chantait :

Combien nombreuses sont tes œuvres !
Tu as créé la terre par ta volonté, toi seul,
les hommes, les bestiaux grands et petits,

(1) *Milieu*, II, 41.
(2) Voir ci-dessus : Sous Hammurapi : ᵈEn-lil, p. 295, texte de PSBA.
(3) *Milieu*, t. II, 40.
(4) *Id*., 153.

tout ce qui marche sur la terre,
tout ce qui vole dans les airs. (1)

Dans une copie du XIIIe siècle :

Tout le pays est plein de ta crainte ;
les gens sont prosternés devant ta gloire.
Ton nom est grand, fort et puissant.....
Les collines s'abaissent en admiration devant toi. (2)

A l'époque mosaïque, en pleine bataille de Qadeš, Ramsès II en danger disait à son dieu : « *Qui donc es-tu, mon père ? Un père qui oublie son fils* ? » Non ! « *Il humiliera ceux qui l'ignorent... Je l'invoque, ô mon père* ! » Ses soldats ont fui ; mais lui, il trouve que son dieu « *vaut mieux qu'un millier de soldats* (3) ». Le secours ne se fit pas attendre Et les vaincus se disaient : « *Ce n'est pas un homme qui est parmi nous* ; *c'est un dieu* (4) ! »

En Mésopotamie, à l'époque assyrienne :

Tu es *juge incorruptible, tu gouverne l'humanité*..... (5).
Aie pitié de moi, fidèlement ; écoute mes cris...
Que ma voix soit agréée de toi !
Sois-moi favorable ; je te crains.
J'ai contemplé la face : sois moi favorable ;
Tu es plein de pitié : aie pitié de moi fidèlement (6).

Un assyrien s'écriait : « *Il est en ton pouvoir de rendre la vie au mort, de délivrer le captif* (7)

Au commencement du XIIe siècle, on dit de Ramsès III que les dieux « Montu et Suteḫ sont toutes ses troupes, Anta et Astarté son bouclier (8). »

Le dieu est le maître de la vie (9) et de la mort (10). *Il est la cause de tout* et on rattache directement à ce que nous appelons la cause

(1) *Id.*, 348 (voir tout le texte).
(2) *Id.*, 352.
(3) Dans la copie du XIIIe siècle d'un hymne :

il vaut plus que des millions d'hommes
pour celui qui le place dans son cœur. Id., p. 353.

On songe spontanément au *Ps.* XIX 8 (Vulg.) :

Hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Yehweh *Dei nostri*...

(4) *Milieu bibl.*, t. II, 323-324.
(5) *L. c.*, 260, l. 6.
(6) *L. c.*, 263, 32-37.
(7) *L. c.*, 260, l. 5.
(8) *Medinet Habu*, II, p. 80 (cité par P. MONTET, *Nouvelles fouilles de Tanis*, p. 31).
(9) *Milieu bibl.*, t. III, 153.
(10) *Ibid.*, 178.

première tous les événements et toute chose, par exemple « le ver qui produit le mal de dents en rongeant la pulpe des dents (1). »

Le dieu est tout. C'est lui qui est le maître du pays, qui commande, qui remporte la victoire sur les ennemis (2). *Le roi n'est que son lieutenant, son vicaire* (3). Par suite, violer les frontières d'un territoire, *c'est pécher contre le dieu* de ce territoire. Au XXVIe siècle, Narâm-^dSin d'Agadé disait que le dieu « livra entre ses mains le roi du pays d'Arman (4). » Le chef de l'Etat est appelé quelquefois *le pasteur, le pasteur fidèle, le bon pasteur du peuple* (5). C'est le dieu qui lui dit — en songe quelquefois (6) — ce qu'il doit faire ou ne pas faire, *le temple qu'il doit bâtir* (7), *les lois qu'il doit imposer au peuple* (8), au nom du dieu, afin de faire régner la justice. Son sceptre est un sceptre d'équité (9).

Pour les Egyptiens, longtemps avant le XIIIe siècle, *la loi du dieu* était *un aliment* (10).

L'origine divine du pouvoir est une conviction qui remonte à l'époque proto-sumérienne, sur les bords de l'Euphrate et au moins aussi haut sur les bords du Nil. Elle persistera durant tout le cours de l'histoire, dans les deux pays.

A l'époque de Ḫammurapi, on dit, non pas comme la *Genèse*, que l'homme fut créé *à l'image* (11) de Dieu, mais qu'il fut pétri (12) *dans du sang divin*.

Et l'homme reçut la vie *pour assurer le culte divin* : cette idée, exprimée en termes divers, est constante.

A l'époque d'Isin, une recension de la tradition sur l'origine des choses rapporte que l'homme, quand il fut créé, ne connaissait ni aliments — aliments cuisinés, naturellement — ni boisson fer-

(1) *Item.*, 231.

(2) A l'époque d'Agadé, voir, *supra* : ^dDagan, p. 118 et s. Pour l'époque assyrienne, *Milieu*, t. II, 299.

(3) *Milieu*, t. II, 8, 9-10. Le roi a une vocation divine, *l. c.*, 297, 304, etc.

(4) G.-L., n° 275, col. III. Voir aussi, ci-dessus, *Epoque d'Agadé* : » EN-LIL, p. 123 et s.

(5) *Milieu*, t. II, 13, l. 26 (*Pasteur fidèle*, appliqué à Gudéa revient constamment dans ses textes) ; 253, 9.

(6) *L. c.*, 15-19 ; 395-396.

(7) *L. c.*, 13, l. 17 et s.

(8) *L. c.*, 9-10.

(9) *L. c.*, 253, l. 8.

(10) *L. c.*, 351, 12.

(11) Les termes hébraïques de *Gen.*, I, 26-27, sont d'ailleurs très vagues. Dans le 2e récit, *Gen.*, II, 4^b-25, il n'en est pas question.

(12) *Gen.*, II, 7 : l'homme est *modelé* (*yaṣar*) en argile, et v. 22, Yahweh Elohym « *bâtit* en femme la côte de l'homme.

montée, ni vêtements, qu'il mangeait de l'herbe (1) comme les moutons, buvait de l'eau aux ruisseaux et même qu'il « marchait sur ses grands membres (2). »

Dès l'époque sumérienne (3), on admit que l'homme était prédestiné, son destin étant fixé par les dieux (4). (Cette croyance, d'ailleurs, n'empêchait pas d'être convaincu que, par la prière, accompagnée — le plus souvent, semble-t-il, — de rites magiques, et par des cadeaux (5), on pouvait modifier, du moins en partie, une destinée malheureuse.

La vie est réservée exclusivement aux dieux ; *l'homme doit mourir*, tel est l'arrêt divin. La mort est considérée comme une messagère divine, un « démon » dont le nom, *Mu-u-tu*=Mort, est précédé du déterminatif divin (6).

Sous les VIe, VIIe, VIIIe dynasties, entre 2800*-2600* environ, donc de six à huit siècles avant Abraham, l'anarchie, l'insécurité, le désarroi qui désolaient l'Egypte provoquèrent des sentiments contradictoires en apparence, mais qui, en réalité, naquirent les uns des autres : d'une part, le pessimisme, le matérialisme et le doute. Parlant de l'au-delà, on disait, par exemple :

De là personne ne revient
qui nous dise leur (7) forme,
qui nous dise leur sort,
qui réjouisse notre cœur,
jusqu'à ce que nous gagnions le lieu où ils sont allés. (8)

Mais un tel état d'âme ne pouvait se prolonger indéfiniment. On éprouva le désir, un vif désir, l'espoir quand même, d'une renaissance. Les penseurs annonçaient un roi juste et libérateur : « *C'est le pasteur de tous les hommes.* Point de mal en son cœur !... Le zèle est en son cœur... Le peuple de ce temps se réjouira... Son nom est AMENI, *le Caché*, l'Inconnu (9). »

(1) Terme sumér. très vague qui peut s'appliquer aux légumes, salades, etc.

(2) Dans le *jardin de 'Eden*, le premier couple humain mène la vie végétarienne. *Gen.*, II, 16 ; III, 2-3, etc. Et il n'a pas de vêtements.

(3) De même à l'*époque de Ḫammurapi*, voir p. 232.

(4) Il fut fixé au jour de la création, dans la salle du **Du$_6$-kù** céleste. On commémore régulièrement ce fait, à la fête du Nouvel An. Au VIIe siècle, Aššurbanipal dit à **ᵈNabû** : « ma vie est écrite devant toi ». Voir *Epoque assyrienne* : Destin, p. 372 et s.

(5) Voir. *ibid.*

(6) Voir Epoque assyrienne : *Démons*, p. 360.

(7) Il s'agit *des rois morts.*

(8) *Mil. bibl.*, t. II, 157. Voir, ci-dessus, *Egypte sous le Moyen Empire*, p. 252 et s.

(9) Ci-dessus, p. 253.

Et cette *sorte de messie*, de libérateur, fut le fondateur de la XIIe dynastie, Amen-m-hat Ier.

La Bible parle toujours des *cieux* au pluriel (1). Les Egyptiens en admettaient au moins deux (2). En Mésopotamie, à l'époque assyrienne — et déjà antérieurement sans doute — on comptait trois cieux, et, à partir de l'époque néo-babylonienne, l'on en compte quatre de plus.

L'idée que *la vie est au ciel* est une conception archaïque, dans les *Textes des Pyramides* (3). Et au ciel on ne peut pénétrer qu'après avoir accompli des purifications rituelles (4) et, en partie au moins, morales (5).

L'Astrologie prit une très grande importance, même dans les milieux gréco-romains (6) ; elle inspira la doctrine orphique d'un paradis céleste. Elle enrichit le panthéon de dieux nouveaux : les Siècles, les Saisons, les Années, les Heures, etc. Pour ses adeptes, elle fut l'équivalent d'une religion.

Le sentiment du péché était très vif chez les Babyloniens et les Assyriens, d'autant qu'ils avaient la conviction qu'il était quasi synonyme de *souffrance* et de *maladie* et que, par suite, la douleur du péché s'exprimait quand on souffrait, parce qu'on souffrait :

Le Seigneur, dans le courroux de son cœur,
m'a regardé défavorablement.
Le Seigneur, dans le courroux de son cœur,
m'a frappé comme un ennemi.....

Je cherche du secours, et personne ne me donne la main ;
je pleure et personne ne vient à mon aide ;
je pousse des cris, et personne ne m'entend.

Mon dieu, mes péchés sont-ils 7 fois 7. annule mes péchés (7).

C'est pécher que d'offenser le dieu, de verser le sang, de voler, d'empiéter sur le terrain d'autrui, de séparer les membres d'une famille ou un ami de son ami, d'employer des balances fausses ou de la fausse « monnaie », de mentir (8).

(1) Les Massorètes ont vocalisé au Duel.
(2) Un texte parle du *ciel inférieur. Milieu bibl.*, t. II, 409, l. 1, 16, 25.
(3) Ci-dessus, *Egypt.*, p. 81 et s. 84, et s.
(4) *L. c.*
(5) *Ibid.*, .
(6) Les douze grands dieux gréco-romains furent mis en rapport avec les signes du zodiaque, chaque constellation étant considérée comme le siège d'une divinité (Cf. GERNET, 448). En cela, on suivait l'usage antique des pays suméro-akkadiens. Cf. , p. 384.
(7) *Milieu bibl.*, t. II, 259. Voir aussi 260 ; 263, l. 38-39.
(8) *L. c.*, 284-285.

Ce sont à peu près les mêmes péchés qu'on trouve en Egypte, au *Livre des Morts* (1).

Rappelons ici quelques-uns des principes ou des conseils de morale que nous avons rencontrés en Mésopotamie, à l'époque assyrienne.

Chaque jour, rends hommage à ton dieu
par le sacrifice, la prière et l'encens convenable !
Envers ton dieu que ton cœur soit bien disposé,
c'est cela qui touche le dieu.

A ton ennemi ne fais pas de mal !
A celui qui te fait du mal fais du bien !

Ne calomnie pas ! Parle de ce qui est bon.
Ne dis pas de mal ! Dis du bien !

Dans une copie du XIIIe siècle, mais dont l'original remonte bien plus haut, on dit que le dieu « *exauce la prière de qui est opprimé, ...il délivre le timide du violent* ; *il est le juge du puissant et du faible* (2).

En Egypte, à la même époque, dans la *Protestation d'innocence*, on dit :

Je n'ai fait souffrir personne de la faim.
Je n'ai pas fait verser de larmes. (3)

En Mésopotamie, à l'époque assyrienne, on disait au dieu :

Tu fais son droit à qui a subi l'injustice, à l'orphelin et à l'orpheline,
tu prends la main du faible, tu soutiens celui qui n'est pas fort. (4)

Nous lisons, dans une lettre assyrienne : « Ceux qui depuis de nombreuses années étaient *prisonniers*, tu les délivres ! Ceux qui depuis des jours nombreux étaient *malades*, vivent. Les *affamés* sont rassasiés, les maigres deviennent gras, les *nus* sont couverts de vêtements (5).

En Egypte, à l'époque grecque :

Il a donné *des pains à celui qui avait faim*
de l'eau à celui qui avait soif
des vêtements à celui qui était nu. (6)

(1) *L. c.*, 338-340.
(2) *Milieu bibl.*, t. II, 351.
(3) *L. c.*, 339.
(4) *L. c.*, 262, l. 20-21.
(5) *L. c.*, 311.
(6) *L. c.*, 409.

Sous la XIIe ou la XIIIe dynastie égyptienne, donc à l'époque d'Abraham, un *Egyptien établi au pays de Canaan* disait : « Je donnais de l'eau à l'altéré, je remettais l'égaré sur son chemin, je prenais soin du captif (1). »

En Egypte, sous l'Ancien Empire, les penseurs prirent comme base du mécanisme moral *la justice, surtout en tant qu'elle se manifeste par des actes*, afin de maintenir l'ordre assuré par le pharaon. La vertu remarquée principalement dans le peuple était *la piété filiale* et *la bienfaisance* (2). On croyait que le mérite moral avait de la valeur aux yeux des dieux et pouvait augmenter le bonheur dans l'autre vie (3). A la fin du Moyen Empire, l'ordre social s'était effondré avec le pouvoir royal qui le soutenait. Alors, on plaça *la justice surtout dans le cœur de l'homme.* On fit dire au pharaon : « *je fus un roi juste... ayant mis Dieu dans son cœur, et sage grâce à lui...* je n'ai pas affligé, je n'ai pas fauté.

Pendant le demi-siècle d'exil des Judéens et le demi-siècle qui suivit leur retour, à l'époque des Ezéchiel, des Daniel, des Aggée, des Abdias, des Zacharie, les Sages de la Grèce continentale soutenaient contre la foi grossière du peuple une lutte qui ne cessera qu'à la fin de l'hellénisme. Ils montraient, *dans la vie de l'univers, le jeu des grandes forces naturelles. Ce sont les hommes qui ont créé les dieux*, disaient-ils ; *si les bœufs et les lions savaient dessiner, ils représenteraient, eux aussi, les formes et les corps des dieux tel qu'ils sont eux-mêmes.* Mais c'était miner tout l'édifice des croyances traditionnelles ! SOCRATE enseigna une sagesse qui contenait les éléments d'une religion intimement unie à la morale et, par conséquent, propre à donner *une certaine satisfaction aux consciences qui ne pouvaient se passer de surnaturel* (4). D'après le philosophe, *la nature divine est tellement transcendante qu'elle n'entre jamais en communication directe avec l'homme* ; c'est par l'intermédiaire des δαίμονες que les dieux commercent et s'entretiennent avec nous, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil. La mission du δαίμων est d'être *l'interprète et l'entremetteur entre Dieu et les hommes, d'apporter au ciel les prières et les sacrifices des hommes et de rapporter aux hommes les ordres des dieux et la rémunération des sacrifices qui leur sont offerts* (5). PINDARE estimait que l'homme ne doit dire au sujet des dieux que des choses belles et que,

(1) Notre trad. est faite sur l'édition de SETHE, *Lesestücke*, p. 7, l. 20.
(2) Ci-dessus, p. 87 et s.
(3) *Item*, p. 88.
(4) Voir *Milieu bibl.*, t. II, 447, avec n. 3.
(5) *L. c.*, 450-451.

par conséquent, on doit interpréter ce qui serait choquant. Pour Xénophon, la piété consiste à *invoquer la divinité avec un cœur pur* et à ne lui demander *autre chose que la force de pratiquer la vertu.*

On ne peut s'empêcher de rappeler ici ce beau passage de Platon. L'étrangère de Mantinée dit à Socrate : *Si quelque chose donne du prix à notre vie, c'est la contemplation de la beauté absolue. Que penser d'un mortel à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines et de toutes les autres vanités périssables, mais la beauté divine elle-même ?... Or, c'est à celui qui enfante et nourrit la véritable vertu qu'il appartient d'être chéri de Dieu* ; *et si quelque homme doit être immortel, c'est celui-là surtout* (1).

Dans quelle mesure Alexandre le Grand était-il pénétré des idées d'Aristote son précepteur ? Il serait difficile de le préciser. Quoi qu'il en soit, le philosophe enseignait que *le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu.* Et la vertu est une habitude, une qualité qui dépend de notre volonté, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous et qui est réglé par la raison comme le réglerait un homme vraiment sage. Elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut... *L'homme qui vit par la raison pure mène une vie plus qu'humaine* ; *il y a vraiment en lui du divin* (2).

La théologie de ce philosophe était dépouillée de tout caractère national. Dieu est acte pur, pensée pensante, toujours en acte de penser (3) ; il se suffit à lui-même, donc n'a aucun besoin ni des hommes, ni du cosmos.

Zénon avait enseigné que l'homme est un « animal social ». A partir du IIIe siècle, à la suite des immenses événements déclanchés par les conquêtes d'Alexandre, l'homme, quelle que soit sa race, va faire partie de l'οἰκουμένη ; et la religion, jadis obligation publique, devient maintenant comme un devoir personnel, car les dieux — qui ont été incapables de sauver l'indépendance des cités, en échange du culte qu'elles leur rendaient — sont tombés en discrédit. L'individu choisit lui-même son dieu et s'occupe de son propre salut. On est convaincu que le monde est gouverné en réalité, non par les dieux, mais par une force mystérieuse qu'on appelle *Tykhé.* Cette croyance engendre la terreur dans les âmes religieuses, parce qu'elles ont l'impression d'être écrasées par cette loi implacable. L'élite cherche un

(1) *L. c.*, 453-455.
(2) *Milieu bibl.*, t. II, 463 et 465.
(3) *L. c.*, 456-462 (ἡ νόησις νοήσεως νόησις).

remède à cette angoisse dans des convictions philosophiques. Quant aux travailleurs, aux humbles, à tous ceux à qui manquaient soit les loisirs, soit la vigueur d'esprit suffisante pour philosopher, ils se tournaient vers les associations à mystères, d'origine orientale. Leurs rites étaient grossiers sans doute, mais ils avaient pour but la σωτηρία, *le salut*, c'est-à-dire *la délivrance du malheur* (1) *quel qu'il fût* ; aussi firent-ils naître des sentiments de confiance en la divinité et la *foi en un au-delà meilleur pour les initiés que pour les profanes.*

On sait l'influence morale et politique exercée par Apollon, non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Phrygiens, les Etrusques, les Romains, qui allaient le consulter à Delphes. Il est normal que les Grecs établis en Syrie et en Palestine en aient parlé bien des fois ; et ainsi on put connaître la conception qu'ils avaient de ce dieu (2) ; *dieu de lumière, moralisateur* qui enseigne aux hommes *comment ils doivent se comporter*, vivre : θέμις, νόμος. Ses révélations ne sont pas écrites dans un livre ; il ne les confie pas non plus à un fondateur de religion : il donne ses réponses dans un temple aux croyants qui viennent le consulter. Il sait tout ; *non pas qu'il soit le maître du monde* : il *n'est que son fils* ; mais il connaît la volonté de son père et *ne fait rien que ne lui ait révélé le tout puissant Zeus* (3).

Dans l'Hymne à Déméter, la jeune Kallidice dit : « Mère, ce qu'envoient les dieux, même navrés, il faut bien que les hommes le supportent, car ils sont bien plus forts que nous (4). » Les Lyriques ne parlent pas autrement ; par exemple, Simonide : « Vous, ô Zeus, ô Père, changez notre destin. Mais si ma prière est trop osée et s'éloigne de ce qui est juste, pardonnez-moi (5). » On connaît la tristesse des Tragiques. Dans *Ajax* (6), Sophocle a écrit : « Tous, tant que nous vivons, nous ne sommes que des fantômes, une ombre vaine. »

Et Euripide (7) : Quant à « *ce qui peut être plus désirable que l'existence, la nuit l'entoure*, des nuages le voilent. *Et c'est pourquoi nous sommes si follement épris de tout ce qui brille sur la terre.* Que

(1) Pas dans le sens de libération intérieure du péché.

(2) Peut-être connut-on aussi cette forme de la tradition d'après laquelle Léto, épouse de Zeus, n'ayant pu trouver asile nulle part pour ses couches s'était refugiée dans une grotte de Délos, où elle avait mis au monde Apollon, et que les cygnes de Méonie avaient fait sept fois le tour de Délos en saluant de leur chant l'heureux événement. Voir, ci-dessus, *Période grecque* : Apollon, p. 464, 519 et s.

(3) *Ibid.*, 466, note 4.

(4) Dans Athen., 147-148.

(5) Simon, *fragm.*, 27.

(6) Vers 125.

(7) Euripide, *Hippol.*, 191-197.

savons-nous d'une autre vie ? Sur l'au-delà, nulle preuve. Nous sommes le jouet de fables vaines. » ESCHYLE : « Zeus a montré à l'homme sa voie en lui imposant cette loi : *Souffre et tu sauras* (1) ! »

Mais c'est acheter bien cher un peu de sagesse ! Aussi EURIPIDE aspire-t-il au repos de l'autre vie : « Ah ! fuir vers la vie de là-haut (2) ! »

On ne comprenait pas le pourquoi de la souffrance et on ne réussissait pas à l'éviter. Il y avait bien des siècles que les hommes se posaient la même question — nous l'avons constaté, par exemple dans la Basse-Mésopotamie — ; personne n'avait su y répondre. On se résignait à ce sort par nécessité. La souffrance était une loi de l'humanité ; la mort en était une autre.

On ne saurait nier que, dès les plus hautes époques, le sol de Canaan ait été foulé par des populations très bigarrées : d'abord les habitants du pays, indigènes ou allogènes ; puis, tantôt des armées ennemies avec les prisonniers de guerre, les mercenaires ou autres gens qui, de gré ou de force, les suivaient, tantôt des caravanes commerciales ou « diplomatiques », tantôt les Gouverneurs ou les Collecteurs d'impôts des suzerains. Et, alors comme aujourd'hui dans ce Proche-Orient, les religions, cultes, croyances, étaient juxtaposés, leurs fidèles mêlés ; chacun suivait habituellement sa foi traditionnelle, les fouilles l'ont démontré ; mais elles ont démontré aussi que ces croyances et ces cultes exercèrent et subirent des influences réciproques. Dans quelle mesure ? Qui saurait le dire, aujourd'hui ? Qui saurait dire combien de formes religieuses, combien d'idées flottaient dans l'air, si l'on peut dire, aux temps mosaïques, à l'époque des Juges ou sous les rois d'Israël et de Juda ? Nous venons d'en rappeler un certain nombre qui étaient capables d'élever quelque peu les âmes au-dessus de la matière, de stimuler l'élite religieuse.

A l'époque grecque ou gréco-romaine, en particulier, que de maximes, de *principes de sagesse*, de « *dogmes* » imprégnaient l'atmosphère de l'Orient ! Il y en avait de très beaux, de très justes, de très féconds même. Il y avait des *rites*, des *symboles* (3), capables d'exprimer d'augustes réalités, de suggérer, de communiquer ou d'entretenir une belle vie religieuse et morale, nous l'avons dit ;

(1) *Agamemnon*, 176 et suiv.

(2) EURIPIDE, *l. c.*, 1292. Les citations qui précèdent sont empruntées à FESTUGIÈRE, *l. c.*, 161-169.

(3) Nous ne revenons pas sur ce que nous avons dit des *mystères*, du Messianisme, de l'*église* avant l'Eglise.

mais pour leur donner toute leur efficacité, il fallait au moins séparer le vrai, le beau, la vie, de la gangue qui les paralysait ou même les étouffait. Etait-ce possible ? Un génie religieux pouvait-il réussir ? Un tel éclectisme était-il suffisant pour transformer le monde méditerranéen dans l'intervalle de trois ou quatre siècles ?

Pour répondre à ces questions dans toute leur ampleur, il faudrait faire une étude poussée des données fournies, non seulement par l'Ancien Testament, mais aussi par le Nouveau et par la littérature du Ier et du IIe siècles de notre ère. Ce serait manifestement dépasser les limites de notre ouvrage qui a uniquement pour objet le *milieu* biblique avant Jésus-Christ. Toutefois, nous nous devons de signaler au moins la conclusion à laquelle aboutit la discipline spéciale que les théologiens appellent *L'Apologétique*, et qui étudie dans toute sa complexité le grave sujet dont nous n'avions à envisager que le côté négatif, pour ainsi dire.

Aux questions que nous avons posées, *L'Apologétique* fait une réponse qu'on peut formuler en ces termes : A moins d'être sceptique ou de nier *a priori* la possibilité du surnaturel, il faut reconnaître que la transformation si profonde, si pacifique et si durable des croyances et des mœurs qui se produisit dans le monde méditerranéen, au cours de trois ou quatre siècles à peine, ne peut s'expliquer par des causes purement humaines ; les influences du milieu ambiant étaient trop envahissantes, les tendances d'Israël et sa civilisation ressemblaient trop à celles des populations de même race pour qu'on puisse admettre que ce peuple était *instinctivement religieux, moral, traditionnellement et strictement monothéiste*, et que par suite, il n'est pas tellement surprenant que de son sein soit issu *un génie religieux* qui inaugura une forme religieuse supérieure à toutes celles qui l'avaient précédée.

Basée sur d'autres chefs de preuves, *L'Apologétique* pousse plus loin et conclut positivement et catégoriquement à *la divinité du Christ*.

TABLE-LEXIQUE

***Dans tous les mots étrangers,* u *se prononce* ou.**

ERRATUM

P. 454, n. 5, lire **'lwh** pour **'wlh** et, *ibid.*, l. 3 : n°s 30, 21, 28 ; 31, 21, 27 ; 33, 11.

SOURCES DES ILLUSTRATIONS

I. Planches (1).

1. Silex d'Antélias, d'après Karge, *Rephaïm*, 92.
2. Tête de cheval hennissant, d'aprés Déchelette, *Manuel*, Frontispice.
3. Bisons noirs d'Altamira : Cartaillac et Breuil, *Altamira*, Pl. vii.
4. Bison au galop : Cartaillac et Breuil, *Altamira*, Pl. x.
5. Caverne de Pindal : Rio, Breuil, Sierra, *Cavernes... cantabr.* p. 60.
6. Caverne de la Loja : Rio, Breuil, Sierra, *Cavernes... cantabr.* p. 54.
7. Peintures de la Caverne de Font-de-Gaume : Capitan, Breuil, Peyrony, *Caverne de Font-de-Gaume, aux Eyzies*, pp. 94-95.
8. Taureaux et vaches gravés en clair : source du nº 6, Pl. xlix.
9. *Altamira*, Fresques rouges : même source qu'au nº 3, Pl. vi.
10. *Altamira*, Décoration de la voûte : même source qu'au nº 3, Pl. xiii.
12. Massêboth de Gézer : H. Vincent, *Canaan*, p. 114.
13. Instruments néolithiques de Ras Beyrouth : Karge, *Rephaïm*, p. 165.
14. Sanctuaire néolithique de Gézer : même source qu'au nº 11, fig. 64.
15. Sanctuaire néolithique de Mégiddo : même source qu'au nº 11, fig. 67.
16. Cupules de l'autel de Jérusalem : Cook, *Relig. Palest.*, Pl. iii.
17. *Sît Šamši* : même source qu'au nº 11, et *Mémoires Délég.*, XI, 58-59 ; XII, 143-151.

17a. Autel de Zabé'atuf : Kammerer, *Pétra et la Nabatéenne*, Pl. 58.

18. Escalier du même autel : Kammerer, *Pétra et la Nabatéenne*, Pl. 60.
19. Le dessus de l'autel : R. P. Savignac, dans R. B. 1903, Pl. ii, 5.
20. Lieu de culte d'el-Hubzeh : Molloy et Colunga, dans RB, 1906, p. 583.

21-23. Dendroglyphes : G. Goury, *Cités lacustres*, t. II, fig. 242-244.

24. Dieu sur son char de guerre : Legrain, *Terracottas from Nippur*, Pl. xxxvi.
25. Ningirsu : Heuzey, *Catalogue*, fig. 24.
26. Ningirsu : *Stèle des Vautours* (Reconstitution matérielle), par L. Heuzey et F. Thureau-Dangin.

27 et 28. Prototypes de scénes de l'épopée de Gilgameš : Weber, *Altor. Siegelbilder*, 106 et 107.

29. Sceau de Lugalanda : All. de la Fuye, *Doc. présargon.*, Pl. vi.
30. Tombe d'Ur : *Antiquaires Journal*, IX, Pl. xxix.
31. Tombe royale d'Ur : *Antiquaries Journal*, IX, Pl. xxvi.
32. Lyre protosumérienne : *British Museum Quarterly*, t. IV, Pl. xxxii b.
33. Récipients d'Ur : *Antiquaries Journal*, VIII, Pl. lviii.
34. Tombe royale d'Ur : *Antiquaries Journal*, VIII, Pl. viii.
35. Sépulture d'el-Obeid : Hall-Wodlley, *Al'Ubaid*, fig. 57.
36. Sépulture de Kis : Hall-Wodlley, *Al'Ubaid*, fig. 46.

37-40. Figurines de fondation : E. van Buren, *Foundation figurines*, fig. 1, 4, 8, 3.

41. Figurine de fondation : Eck. Unger, *Sum. Akk. Kunst.*, nº 3.
42. Déités buvant dans un vase : Delaporte, *Catalogue*, A 119.
43. Deités buvant dans un vase : Weber, *l. c.*, nº 418.
44. Vase d'argent d'Entemena : Contenau, *Antiquités orient.* I, 8 (Morancé).
45. Dudu, d'après *Archives photographiques*, Paris.

(1) Soit *photographies*, soit *dessins*. — Les titres *complets* des sources se trouvent à la Bibliographie.

II. FIGURES DANS LE TEXTE.

Dessins au trait.

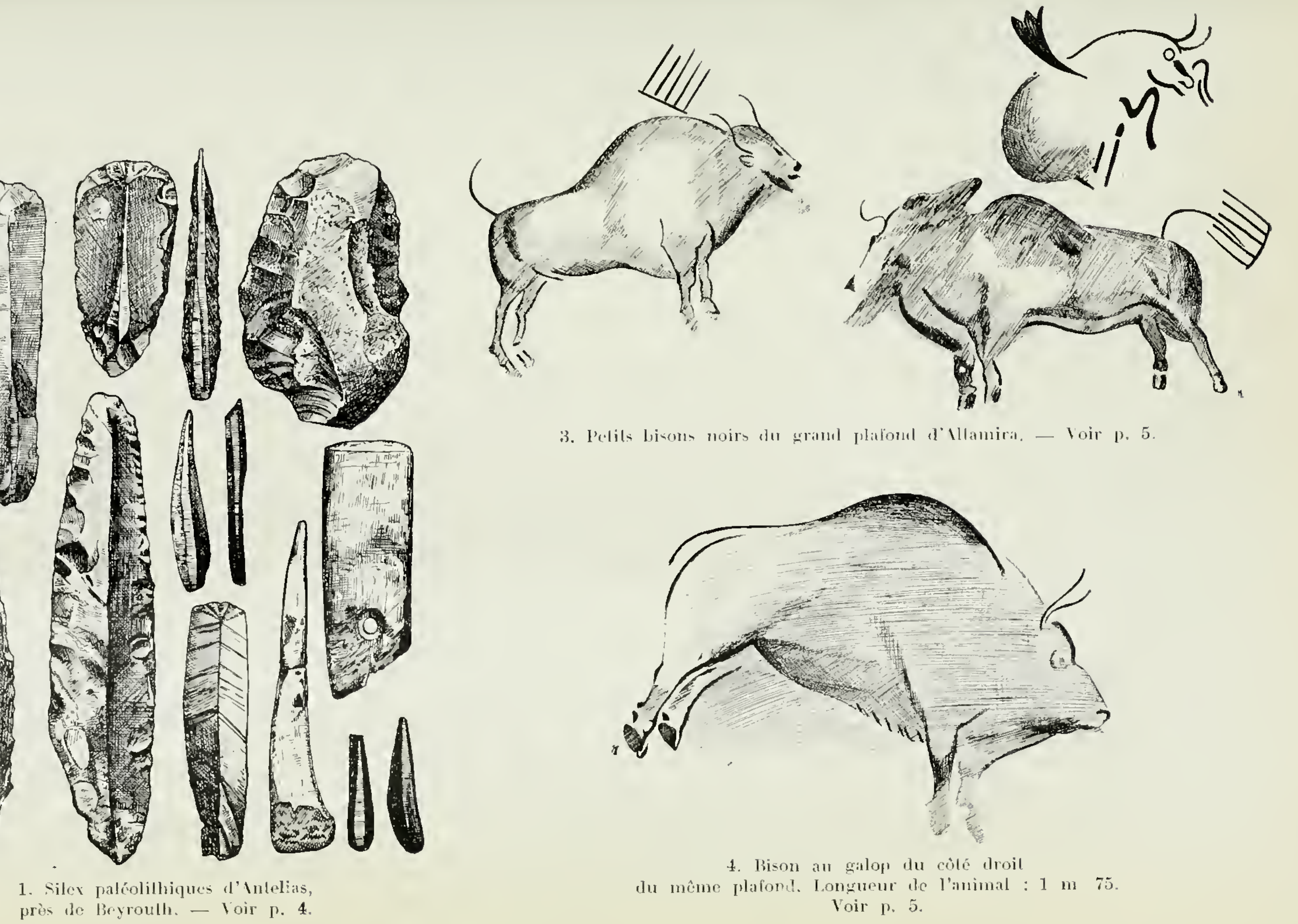
1. D'après CASTERET, *Dix ans sous terre*, p. 118.
2. D'après VERNEAU, *Les Grottes de Grimaldi*, t. II, 25.
3. D'après VINCENT, *Canaan*, fig. 77
4. — — — fig. 86.
5. — — — fig. 73.
6. — — — fig. 71.
7. — DE MORGAN, *L'humanité préhistorique*, fig. 141.
8. D'après RB, 1932, Pl. I.
9. — DE MORGAN, *l. c.*, fig. 145.
10. — — *l. c.*, fig. 146, I et Ia.
11. D'après DE MORGAN, *l. c.*, fig. 146, 7.
12-14. D'après GOURY, *Cités lacustres*, fig. 237 : 1, 8, 9.
15. D'après *Antiquaries Journal*, 1928, Pl. XI, fig. 6.
16. D'après MORET, *Le Nil*, fig. 15.
17. — GRESSMANN, *Altor. Bilder*, n° 303.
18. D'après MORET, *Le Nil*, fig. 49.
19. Tholos à Haghia Triada, d'après FIMMEN, *Kret.-Myken.*, fig. 52.
20. D'après MASPERO, *Hist.*, t. II, p. 169.
21. D'après DELAPORTE, *Catal. Cyl. Louvre*, A 145.
22. D'après DELAPORTE, *Catal. Cyl. Louvre*, A 135.
23. D'après DELAPORTE, *Catal. Cyl. Louvre*, A 141.
24. D'après *Babyloniaca*, IX, p. 116, n° 20.
25. D'après *Iraq*, I, Pl. IX, fig. *b*.
26. — DELAPORTE, *l. c.* A 161.
27. — — *l. c.*, T. 96.
28. — *Myth and Ritual*, edit. by S. H. HOOKE, 58, fig. 6 (GADD.).
29. D'après DELAPORTE, *l. c.*, A 131.
30. — VAN DER OSTEN, *Anc. Or. Seals*, n° 153.
31. D'après DELAPORTE, *l. c.*, A 162.
32. — — *l. c.*, T 57.
33. D'après VAN DER OSTEN, *l. c.*, n° 184.
34. D'après VAN DER OSTEN, *l. c.*, n° 220.
35. D'après VAN DER OSTEN, *l. c.*, n° 249.
36. D'après VAN DER OSTEN, *l. c.*, n° 180.
37. D'après RB, 1928, Pl. XXIV, 9.
38. — — — Pl. XXIV, 13.
39. — — — Pl. XXV, 1.
40. — — — Pl. XXIV, 4.
41. — DUSSAUD, *Monum. palestin. et judaïq.*, p. 2.
42. D'après GARSTANG, *Hittite Empire*, p. 254, fig. I.
43. D'après RB, 1928, p. 129, fig. 4.
44. — VON DER OSTEN, *l. c.*, n° 305.
45. D'après GARSTANG, *Hittitre Empire*, p. 154, fig. 8.
46. GARSTANG, *Hittite Empire*, p. 110. fig. 7.
47. D'après VIGOUROUX, Dictionn. de la Bible, pp. 2063-2064, fig. 467.
48. D'après MORET, *Caractère religieux*, p. 46.
49. D'après ERMAN, *Religion*, fig. 50.
50. — MASPERO, *Hist. anc.*, t. II, p. 378.
51. D'après ERMAN, *l. c.*, fig. 107 *b*.
52. — WEISSBACH, Babyl-Miszellen, 17.
53. D'après une des formes de la foudre du dieu Adad.
54. D'après MEISSNER, *Bab. und Assyr.*, t. II, Abb. 28.
55. D'après Id., *ibid.*, Abb. 27.
56. — Id., *ibid.*, Taf. : Abb. 42.
57. D'après ANDRAE *Gotteshaus* p. 10.
58. — Id., *ibid.*, p. 22.
59. — Id., *ibid.*, p. 27.
60. — VON DER OSTEN, l, c., 455.
61. — Id. *ibid.*, 457.
62. — Id. *ibid.*, 453.
63. — COOK, *Relig. Anc. Palestine*, Pl. XXXII.
64. D'après Id., *ibid.*, Pl. XXXI.
65. — GRESSMANN, *Oriental. Religion*, p. 99.
66. D'après Id., *ibid.*, p. 67.
67. — Id., *ibid.*, p. 116.
68. — Id., *Altor. Bilder*, 437.
69. — COOK, *l. c.*, Pl. XXXIV.
70. — GRESSMANN, *Oriental. Religion*, p. 71.
71. D'après COOK, *l. c.*, Pl. XXXIII.
72. — GRESSMANN, *Altor. Bilder*, 438.
73-76. D'après *Mélanges Université Beyrouth*, XV, pp. 169 et 170, fig. 14 *k-n*.

NIHIL OBSTAT :	IMPRIMATUR :
C. SOUVAY, S. gen. C. M.	V. DUPIN, V. gen.
Parisiis, 23-VIII-1935.	**Parisiis, 27-VIII-1935.**

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
5 JUILLET 1936 PAR LES
PRESSES MODERNES,
— IMPRIMERIE AU —
PALAIS-ROYAL A PARIS

13





1. Silex paléolithiques d'Antelias, près de Beyrouth. — Voir p. 4.

3. Petits bisons noirs du grand plafond d'Altamira. — Voir p. 5.

4. Bison au galop du côté droit du même plafond. Longueur de l'animal : 1 m 75. Voir p. 5.



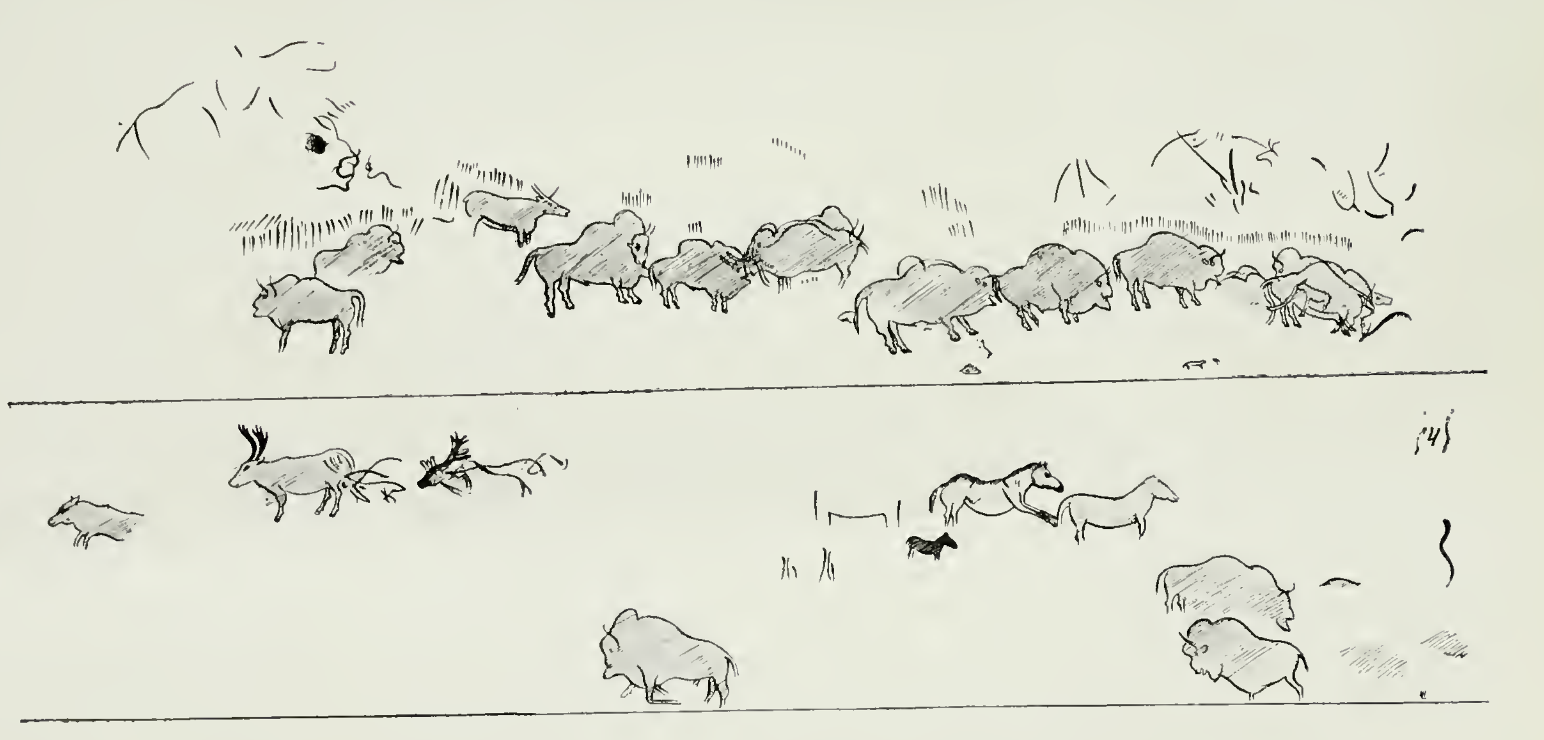
2. Tête de cheval hennissant paléolithique
Voir p. 5.



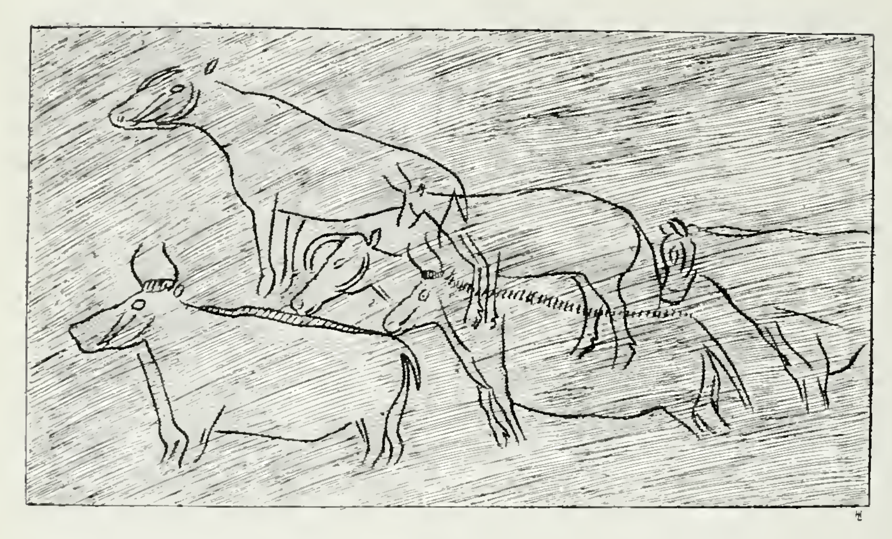
5. Caverne de Pindal (Asturies.)
Long. : 360 m. Entre 5 et 6 :
éléphant tracé en rouge — signes dessinés en noir — panneau de dessins noirs animaliers — tête de cheval en traits rouges.
Voir p. 6.



6. Caverne de la Loja (Oviédo).
Entrée sur une roche très escarpée, presque à pic, à 4 m. au-dessus des cultures environnantes. — Voir p. 6 et 8



7. Caverne de Font-de-Gaume (Dordogne). Les peintures. — Voir p. 8.

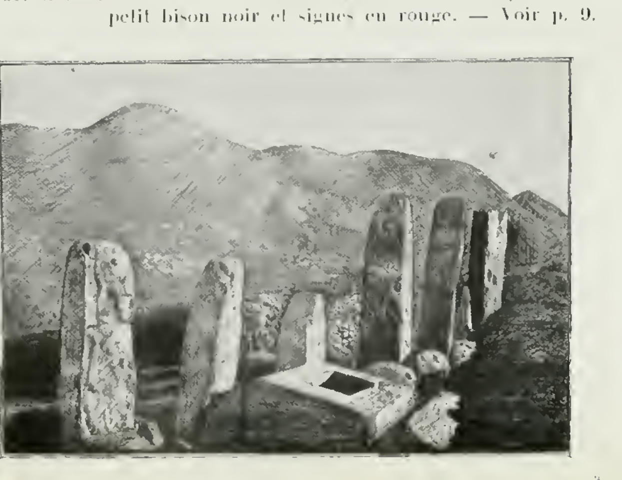


8. La Loja. Taureaux et vaches gravés en clair sur fond noirâtre.
Longueur du panneau : 1 m. 70. — Voir p. 8.

9. Caverne d'Altamira. Fresques rouges du grand plafond — partie droite.
Voir p. 9.

10. Caverne d'Altamira. Décorations de la voûte : grande biche en rouge, petit bison noir et signes en rouge. — Voir p. 9.

11. La Pileta. Ouverture + de la caverne Voir p. 9.

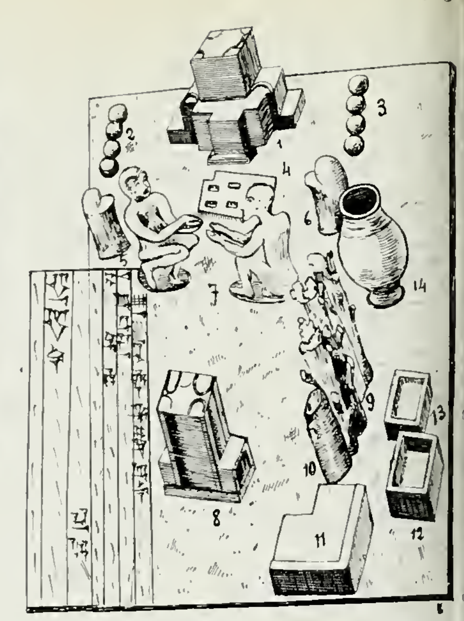


12. Les *massébôth* de Gézer. — Voir p. 24.

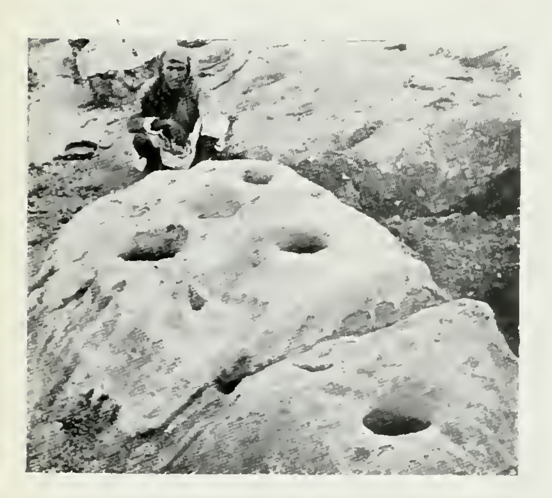
13. Instruments néolithiques de Ras Beyruth. — Voir p. 23.



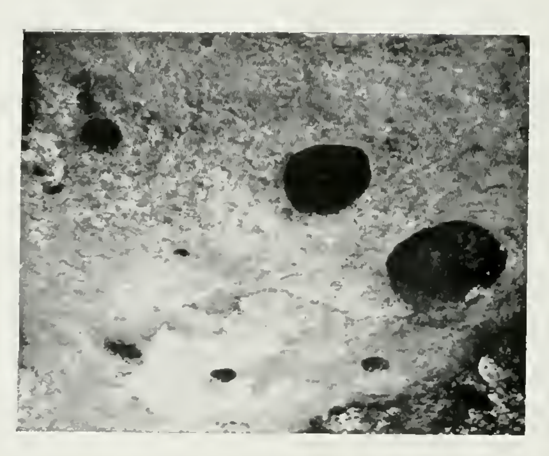
14. Sanctuaire néolithique de Gézer.
Voir p. 23.



16. Plateau en bronze votif représentant un *ḫuram* avec cérémonie rituelle, célébrée au lever du soleil, probablement : *sit šamši*.
1. monument à degrés. — 2 et 3. petits tas figurant peut-être des offrandes.
4. table d'offrandes, dalle parsemée de trous
5 et 6. Deux piliers (obélisques?) avec saillie à la partie supérieure.
7. Deux personnages nus et rasés : l'un paraît verser l'eau d'un récipient sur les mains de l'autre. — 8. autel.
9. *Ašêras*, troncs d'arbres ou pieux sacrés
10. Stèle. — 11. plate-forme. — 12 et 13. auge
14. grand vase. — Inscription de **7** lignes, toutes à l'intérieur du plateau :
1re ligne, début : *ú* [*Šil*]=*ḫa-ak* d *Im*=*šu*.[*ši*=*na*=*ak*...
2e » Su-ut-ru- [uk dNah hunte]...
5e .....*si-it*
6e *ša*=*am*-*ši*...
Voir p. 25.



15. Sanctuaire néolithique de Megiddo. — Voir p. 23.



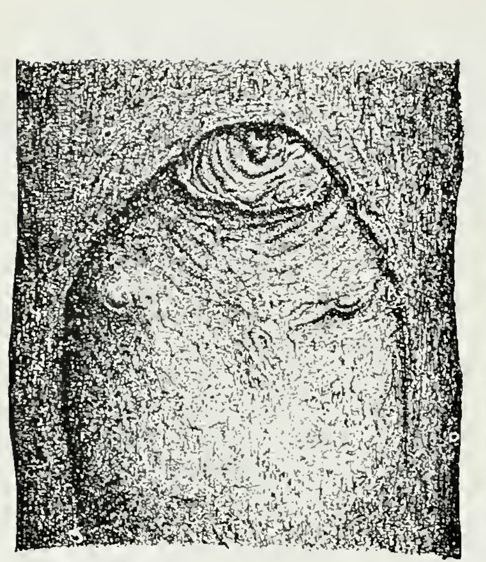
17. Cupules de l'autel-roche brute, à l'intérieur du temple de Jérusalem, aujourd'hui mosquée d'Omar. — Voir p. 23.

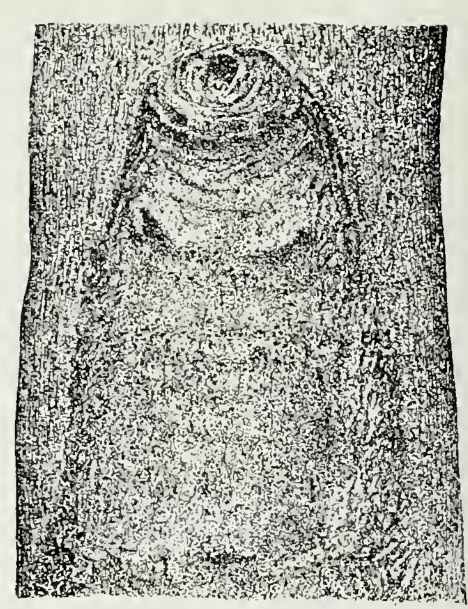


17a. L'autel nabatéen de Zabé'atuf, près de Pétra.
Voir p. 27.



18. Escalier de l'autel de Zabé'atuf. — Voir p. 27.





21 et 22. Dendroglyphes de l'érable. — Voir p. 35.



19. Le dessus du même autel. — Voir p. 27.



23. Autre dendroglyphe de l'érable. — Voir p. 35.

PÉTRA

LE HAUT LIEU D'EL-MUBZEH

chemin
ravin profond
CANAUX
A
B
C
D
E
F
NORD
X
Y
X'
0 9 10 15 20 25 50 metres

20. Lieu de culte remontant probablement à l'époque des Iduméens nomades. — Voir p. 27.

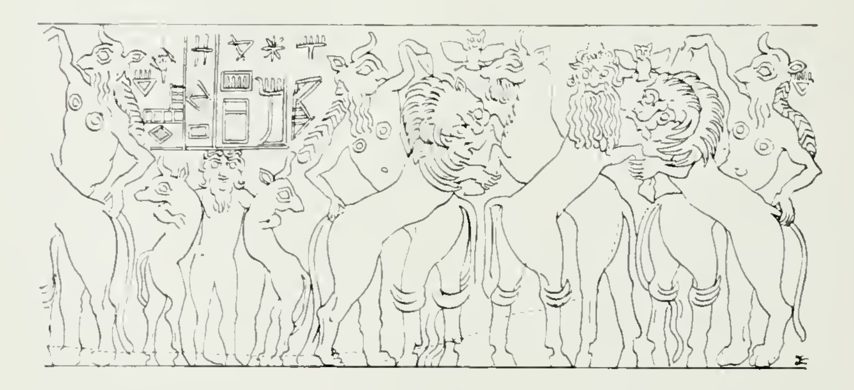


25. Le dieu Ningirsu. — Voir p. 44.

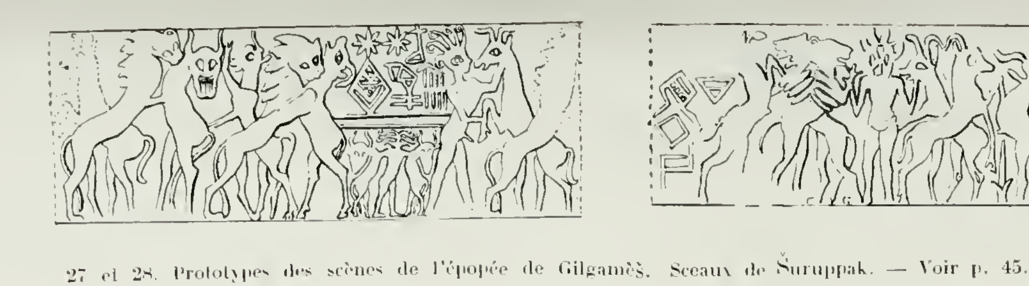


24. Dieu sur son char de guerre, vu de face. Il est attelé à 4 lions. Terre cuite de Nippur. Voir p. 40.

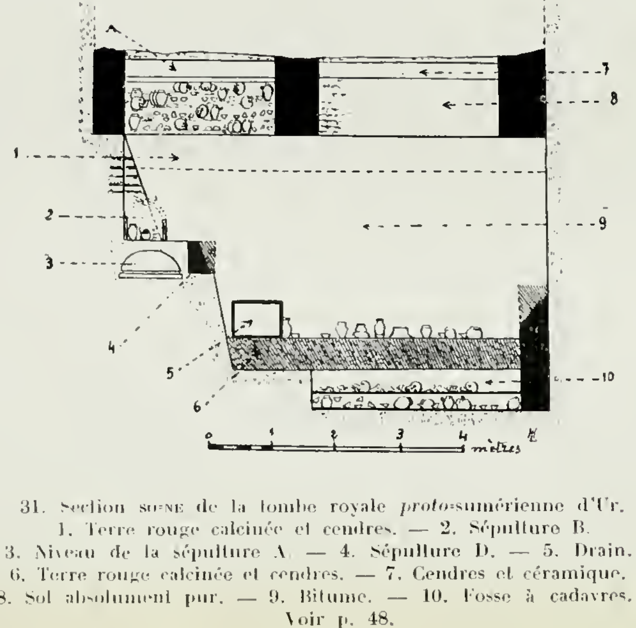
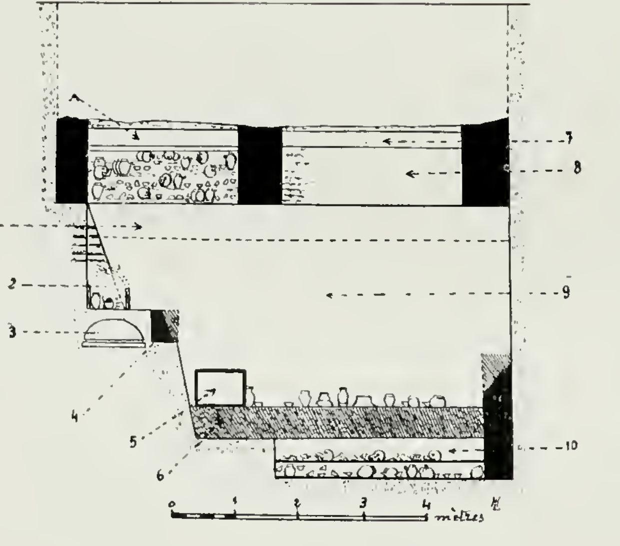
26. Le dieu Ningirsu tenant, d'une main son emblème et, de l'autre, sa masse d'armes. Stèle des Vautours. Voir p. 44.



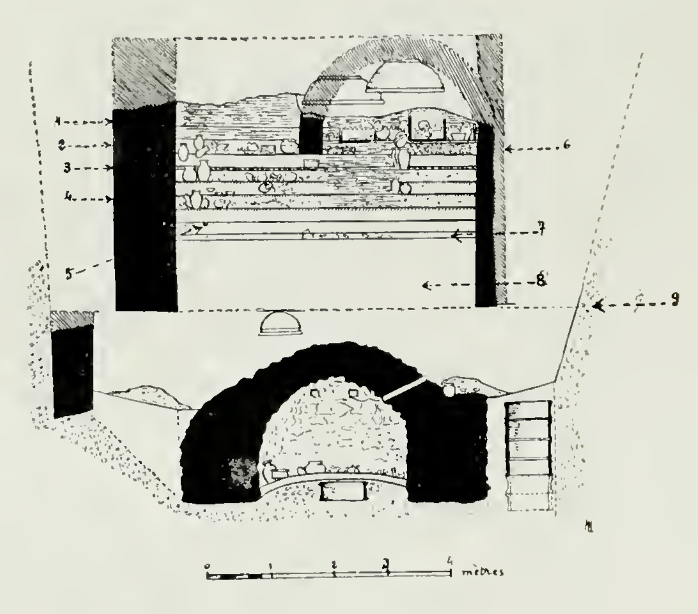
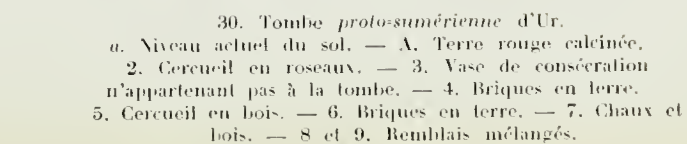
29. Gilgameš. Empreinte du sceau de Lugal-anda, de Lagaš. — Voir p. 45.



27 et 28. Prototypes des scènes de l'épopée de Gilgameš. Sceaux de Šuruppak. — Voir p. 45.

31. Section SO-NE de la tombe royale *proto*-sumérienne d'Ur.
1. Terre rouge calcinée et cendres. — 2. Sépulture B.
3. Niveau de la sépulture A. — 4. Sépulture D. — 5. Drain.
6. Terre rouge calcinée et cendres. — 7. Cendres et céramique.
8. Sol absolument pur. — 9. Bitume. — 10. Fosse à cadavres.
Voir p. 48.

30. Tombe *proto-sumérienne* d'Ur.
a. Niveau actuel du sol. — A. Terre rouge calcinée.
2. Cercueil en roseaux. — 3. Vase de consécration
n'appartenant pas à la tombe. — 4. Briques en terre.
5. Cercueil en bois. — 6. Briques en terre. — 7. Chaux et
bois. — 8 et 9. Remblais mélangés.
Voir p. 48.



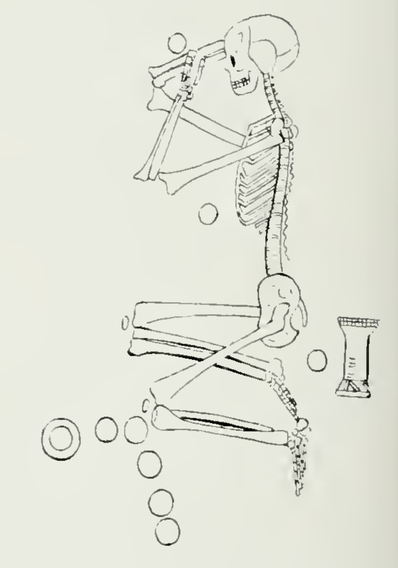
32. Partie antérieure d'une lyre *proto*-sumérienne, trouvée à Ur. Tête de taureau en cuivre avec incrustation d'argent. Au-dessous, incrustation de lazuli et de coquille. Voir p. 48, l. 8.



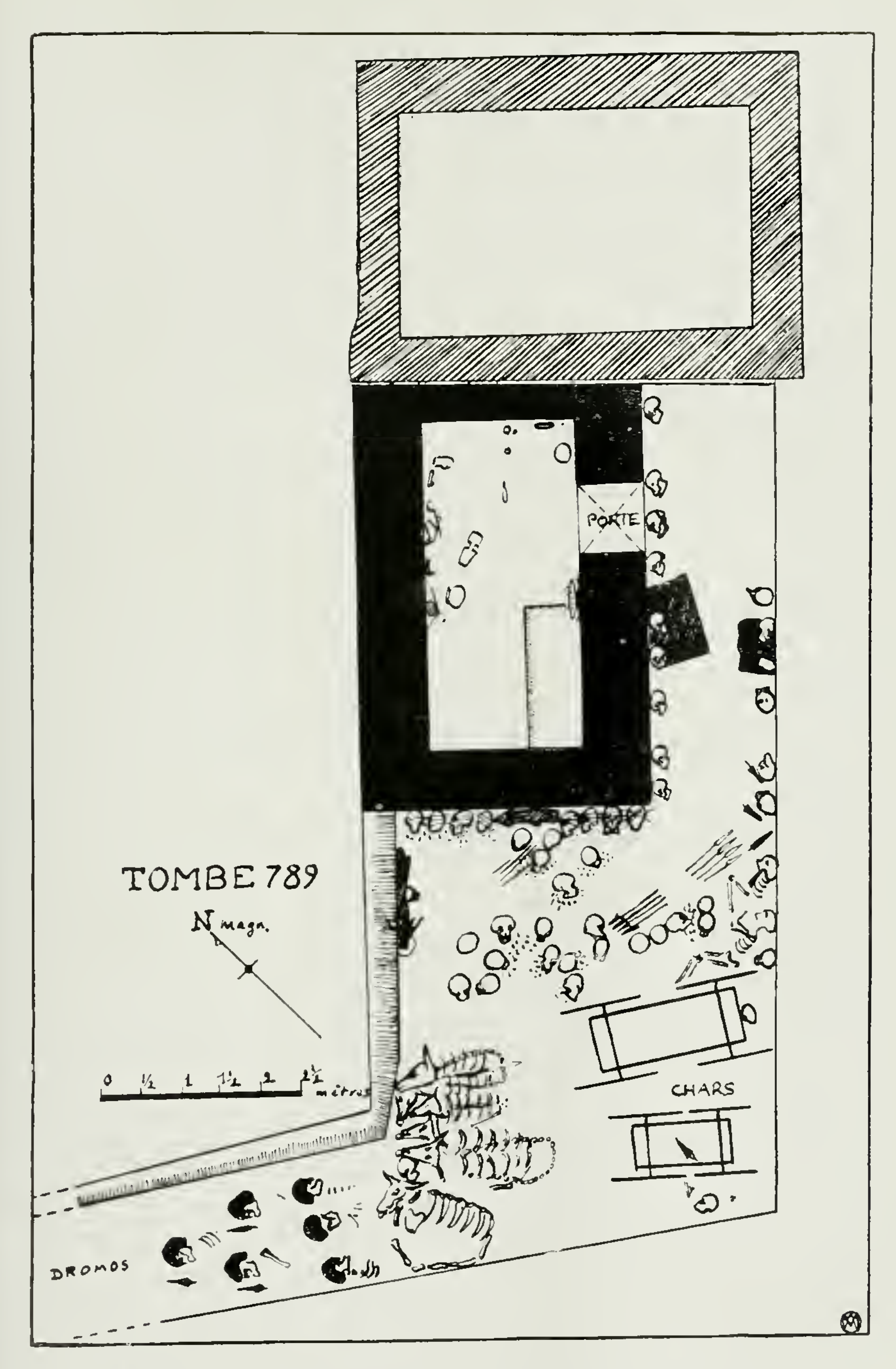
33. Récipients *proto-sumériens* en or, trouvés à Ur, dans la tombe de la reine Šub-ad. — Voir p. 48.



35 et 35a. Sépultures d'*el-Obeid*. — Voir p. 49.



36. Sépulture de Kiš. — Voir p. 49.



34. Tombe royale *proto-sumérienne* d'Ur. A l'extérieur, 59 squelettes. Deux chars qui étaient tirés chacun par 3 bœufs. Au *dromos*, 6 soldats avec casques de cuivre et épées. — Voir p. 48.



37. Figurine de fondation, antérieure à Ur-d Nanše. — Buste de femme. — Voir p. 50.

38. Même sujet du temps d'Entemena. — Voir p. 50.

39. Autre forme d'une figurine de fondation de même époque. — Voir p. 50.

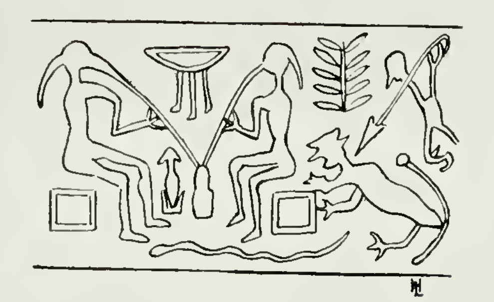
40. Une des figurines *masculines* de fondation qui rompent avec l'usage. Un peu postérieure à Entemena. — Voir p. 50.



41. Figurine de fondation du temps de Lugal-kisalsi. — Voir p. 50.



42. Registre supérieur : deux déités, probablement, à l'aide d'un chalumeau boivent dans un vase. — Voir p. 53.



43. Même sujet qu'au nº précédent. Voir p. 53.



44. Vase d'argent d'Entemena.
Battu au marteau, d'une seule pièce, sauf le fond porté par 4 griffes de lion. (Vers qui est entouré d'un cercle de cuivre, 2900 av. J.-C. — Voir p. 54.

Voir p. 54.

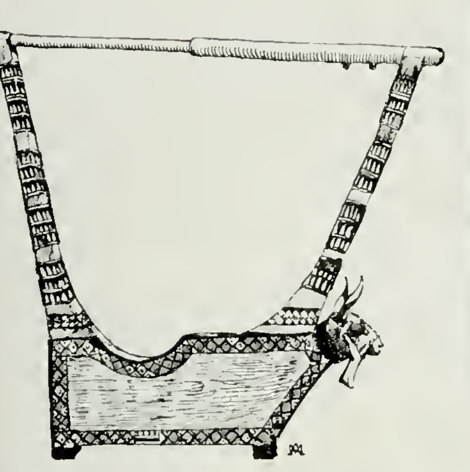
45. Dudu, **sanga-maḫ** de dNingirsu.



48. Fragment de vase d'Adab. Procession accompagnée de musiciens. — Voir p. 56.



46. Plaque votive d'Ur. Registre supérieur : libation au dieu assis. Registre inférieur : libation devant la porte du temple. — Voir p. 55.



. Lyre proto-sumérienne d'Ur. — Voir p. 56.

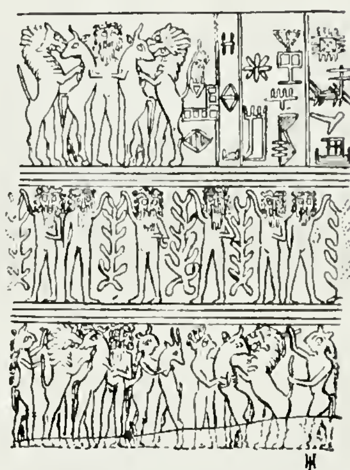


47. Plaque de pierre au nom d'Ur-^{d}Enlil. Registre supérieur : libation à un dieu assis. Registre inférieur : deux capridés destinés sans doute au sacrifice. — Voir p. 55.



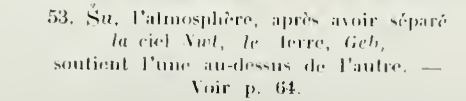
50. Le PA.TE.SI Ur-^{d}Nanše, en semi-nudité rituelle, porte la corbeille à briques pour la pose de la première « pierre » d'un temple. — En bas, le même tenant un cornet; avec lui, ses enfants. — Voir p. 56.

51. Sceau de Nin-dumu-nin. — Voir p. 61.



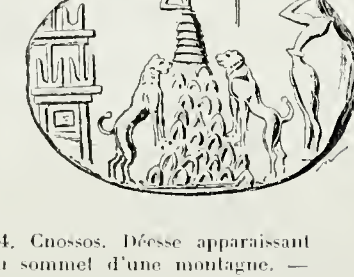
52. Sceau de la reine Barnamdar. Voir p. 61.

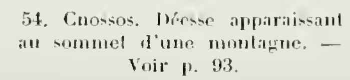




53. Šu, l'atmosphère, après avoir séparé *la ciel Nut, le terre, Geb,* soutient l'une au-dessus de l'autre. — Voir p. 64.







54. Cnossos. Déesse apparaissant au sommet d'une montagne. — Voir p. 93.



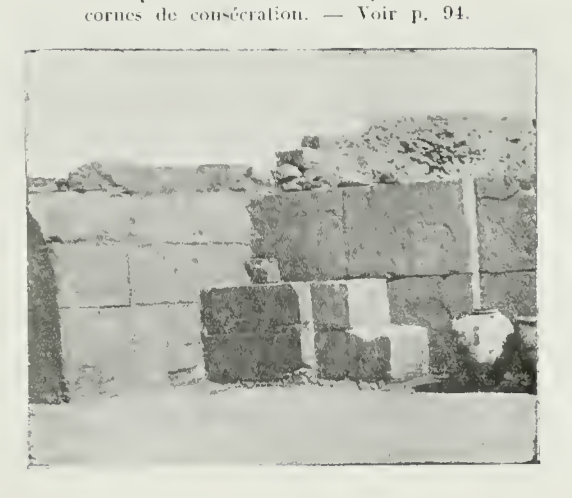
55. Fresque de Cnossos. Colonnes aux haches doubles. Voir p. 93.



56. Sanctuaire public de Gournia : récipients cultuels avec serpents et cornes de consécration. — Voir p. 94.



58. Table à offrandes et objets cultuels de Gournia. — Voir p. 94.



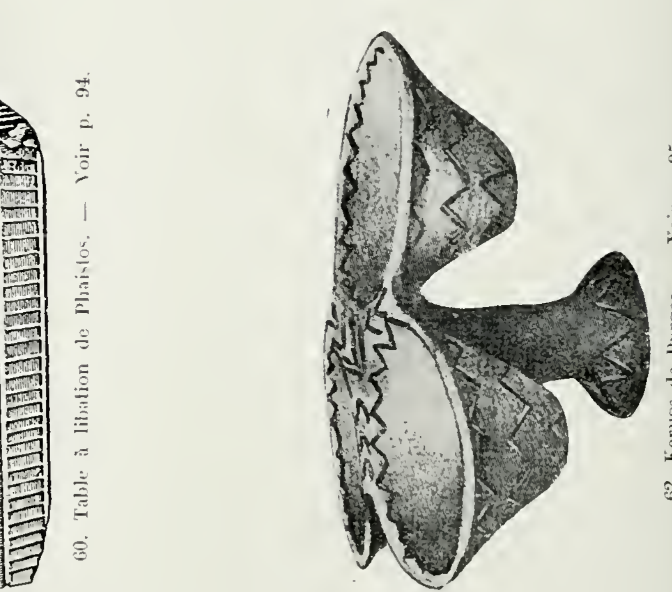
57. Bloc en forme de « banquette », probablement autel, à Phaistos. Voir p. 94.



59. Ustensiles cultuels en pierre, de Gournia. Voir p. 94.

60. Table à libation de Phaistos. — Voir p. 94.

61. Table à libation du second palais de Phaistos. — Voir p. 94.



62. Kernos de Pyrgos. — Voir p. 95.



63. Kernos de Koumasa. Voir p. 95.



64. Kernos de Mélos. Voir p. 95.

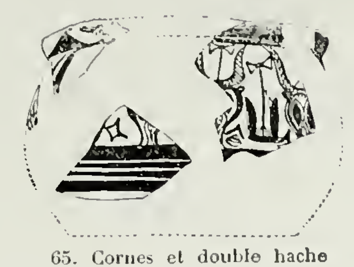
65. Cornes et double hache sur un fragment de vase de Salamine. — Voir p. 95.

66. Vase à libations. Voir p. 95.





67. Anneau d'or de Tirynthe montrant des vases à libations, semblables au précédent, portés par des génies vers une déesse assise. — Voir p. 95.



68. Rameaux au-dessus des cornes de consécration Ivoire de Phylacopi. — Voir p. 95.



70. Hache bipenne sur un vase de Zakro. — Voir p. 96.



70. Même sujet sur un vase de Gournia. — Voir p. 96.



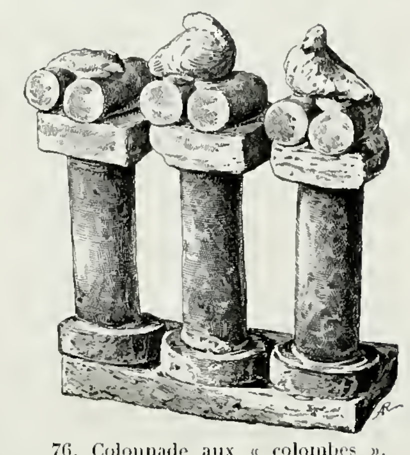
72. Même sujet sur des fragments de vase du Mycènes. — Voir p. 96.



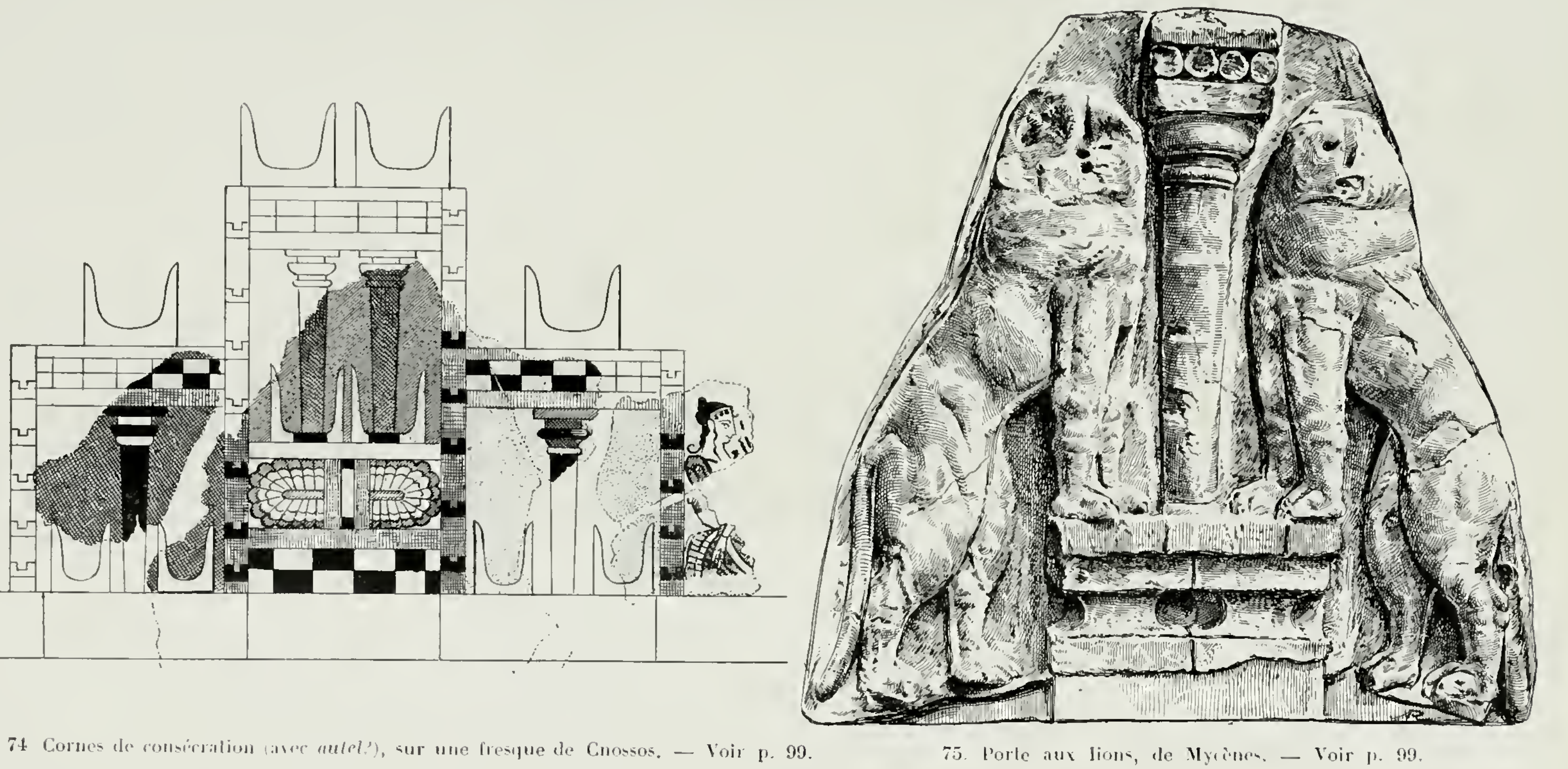
69. Hache bipenne sur une amphore de Pseira. — Voir p. 96.



73. Brachtée d'or, de Mycènes : cornes de consécration sur une colonne (ou *autel?*). — Voir p. 99.



76. Colonnade aux « colombes », de Cnossos. — Voir p. 99 n. 1, l. 2.



74 Cornes de consécration (avec *autel?*), sur une fresque de Cnossos. — Voir p. 99.

75. Porte aux lions, de Mycènes. — Voir p. 99.

77. Gemme de Mycènes : Griffons posant leurs pattes de devant sur une base (ou *autel* (?)). — Voir p. 99, n. 1, l. 6.



78. Croix en or, de Mycènes. — Voir p. 100.



79. Fragment de vase de Mycènes. — Voir p. 100.



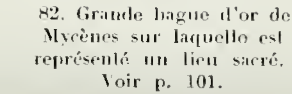


80. Gemme de Vaphio : Génies, vases à libations, rameaux entre les cornes de consécration. — Voir p. 100.



81. Scène analogue. Musée de Candie. — Voir p. 100.





82. Grande bague d'or de Mycènes sur laquelle est représenté un lieu sacré. Voir p. 101.



83. Sanctuaire sur une autre bague d'or, de Mycènes. — Voir p. 101.

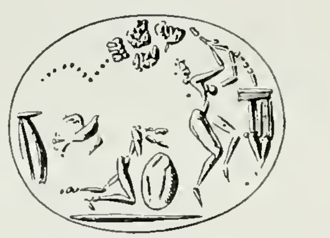


84. Sanctuaire sur une bague en or du Musée de Berlin. Voir p. 101.

85. Même sujet sur une bague en or du Musée de Candie. Voir p. 101.



86. Même sujet sur une bague en or du Musée d'Athènes. Voir p. 101.

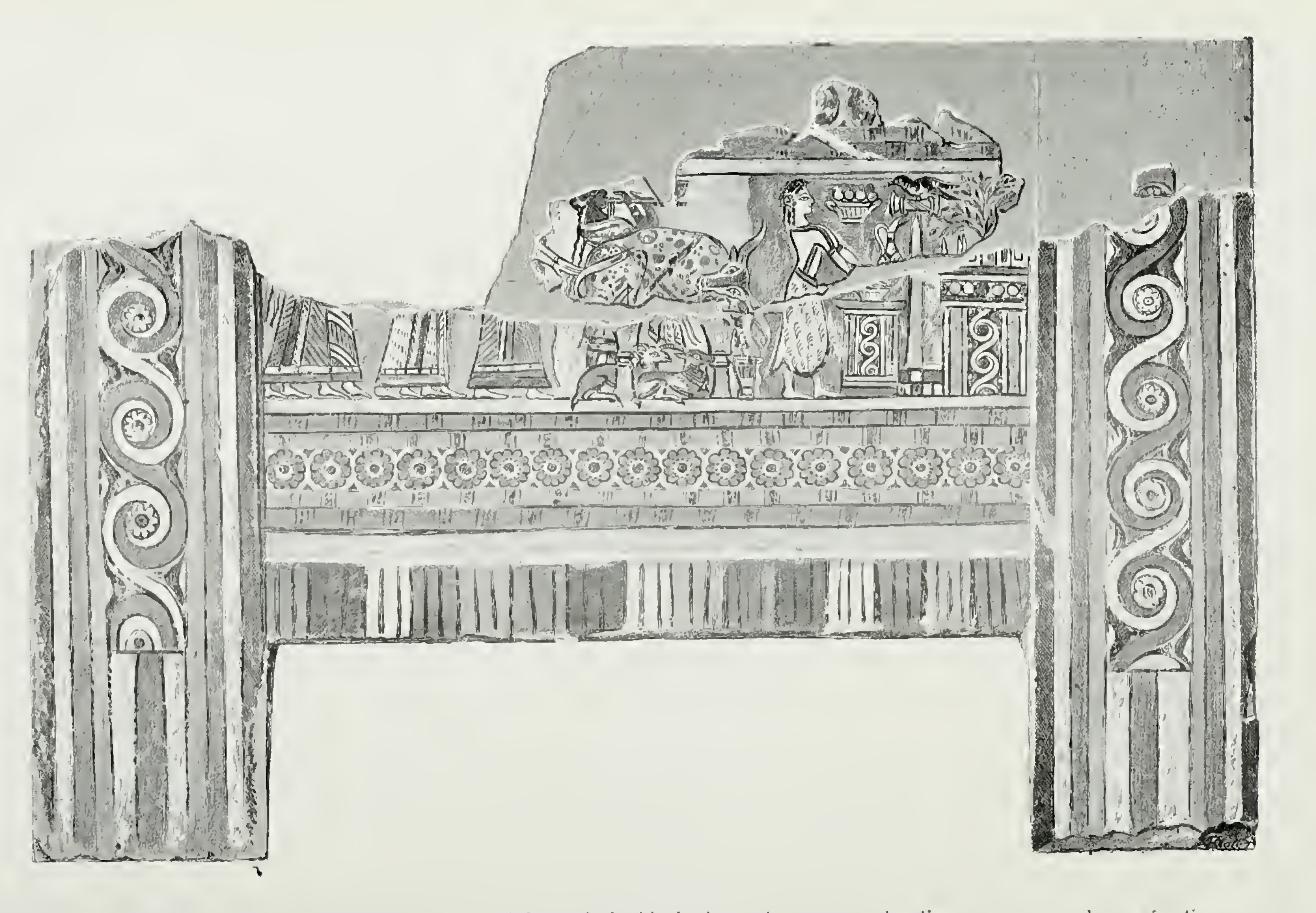


87. Sujet analogue sur une bague en or de Phaistos. Voir p. 101.





88 et 89. Figurines en faïence de Cnossos. La première représente une déesse; — et la seconde aussi, peut-être. — Voir p. 103.



91. Autre face du sarcophage d'Haghia Triada. Colonne à double hache, entre une construction avec cornes de consécration. Prêtresse déposant une oblation sur l'autel. — Voir p. 105.

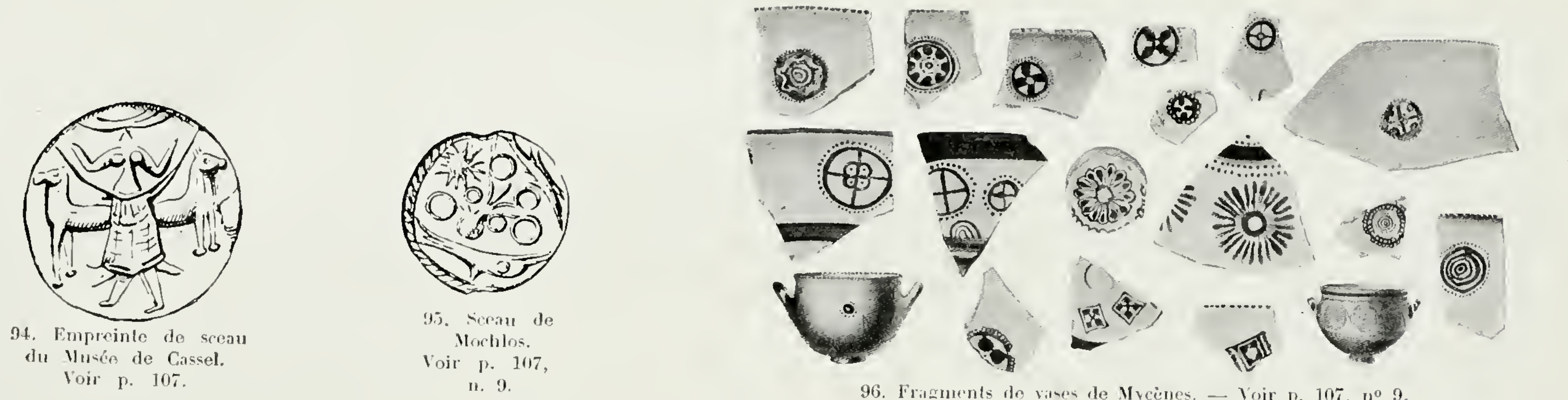
90. Une face de sarcophage d'Haghia-Triada. Libation versée entre deux colones à double hache, sur lesquelles est perché un oiseau. — Voir p. 105.



92. Bractée en or, de Mycènes. Déesse aux « colombes ». — Voir p. 106.



93. Bague en or, de Phaistos. Femme faisant la révérence à la déesse assise devant la colonne sacrée. — Voir p. 106.



94. Empreinte de sceau du Musée de Cassel. Voir p. 107.

95. Sceau de Mochlos. Voir p. 107, n. 9.

96. Fragments de vases de Mycènes. — Voir p. 107, n° 9.



98. Gemme de Cnossos. Voir p. 110.



99. Plaquette en coquille de Phaestos : démons. Voir p. 111.



100. Démons sur une tablette assyrienne. Voir p. 111.



97. Cachets de Zakro : divers types de génies. — Voir p. 110, alinéa 6.



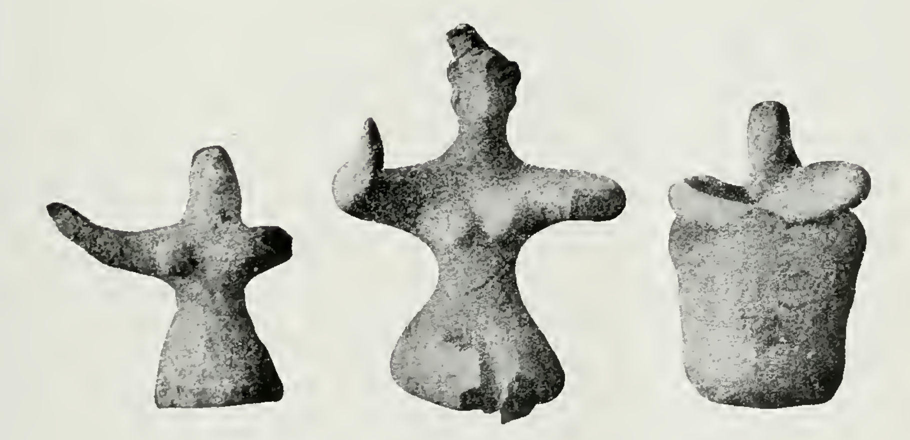
102 Ornements en or, d'une tombe de Mochlos. — Voir p. 113.



101. Section d'une *larnax* crétoise. — Voir p. 112.



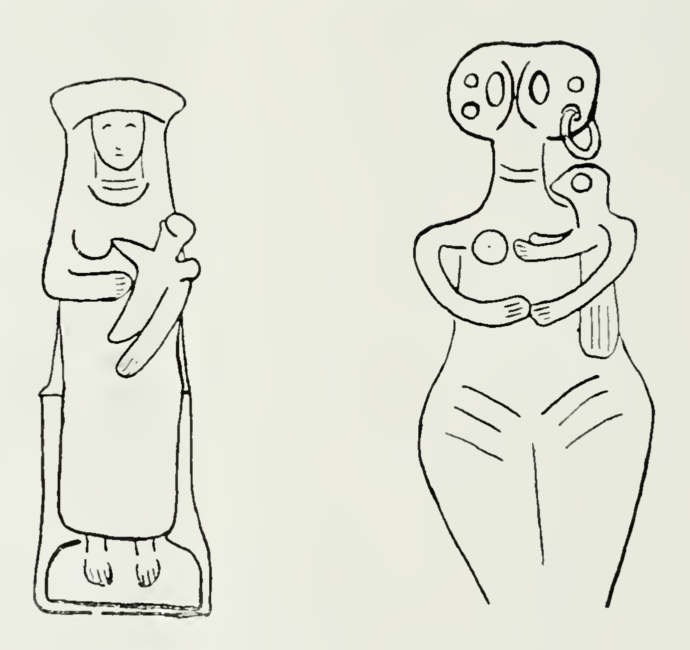
103. Cruches à col renversé, de Milo. — Voir p. 113.



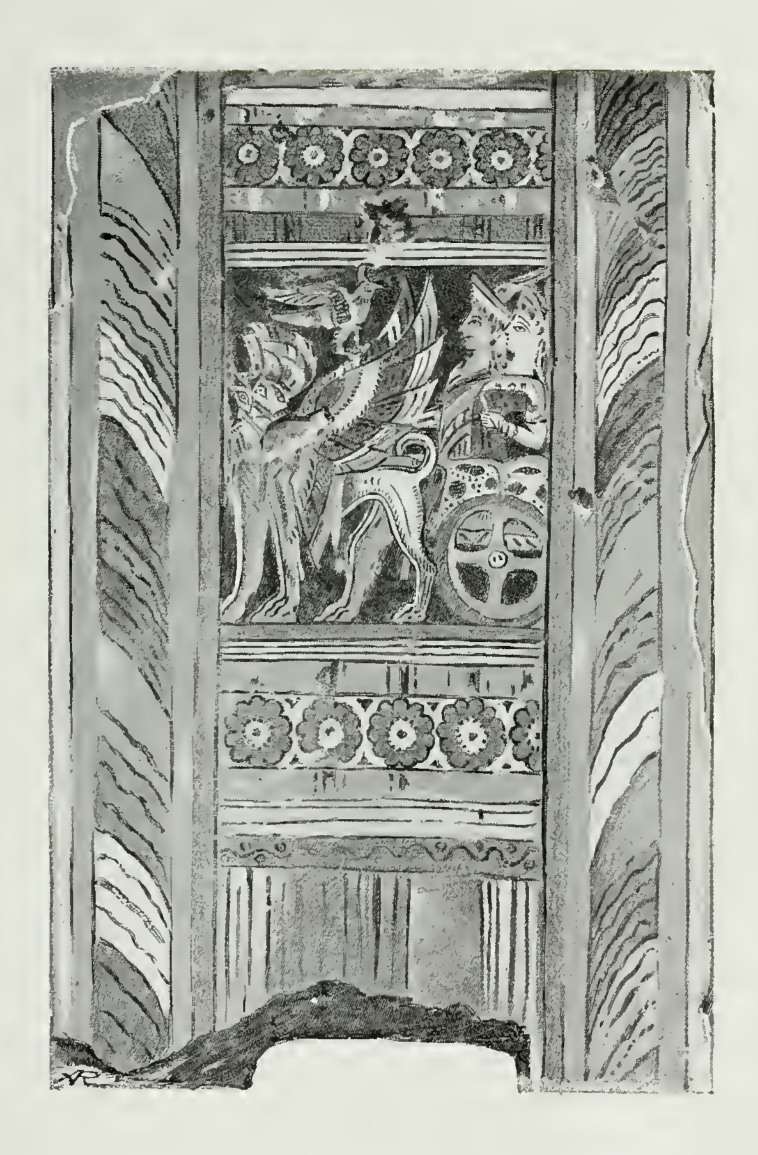
104. Figurines d'Haghia-Triada. — Voir p. 115.



105-108. Même sujet; même provenance. — Voir p. 115.



109-110 Figurines chypriotes. — Voir p. 115.



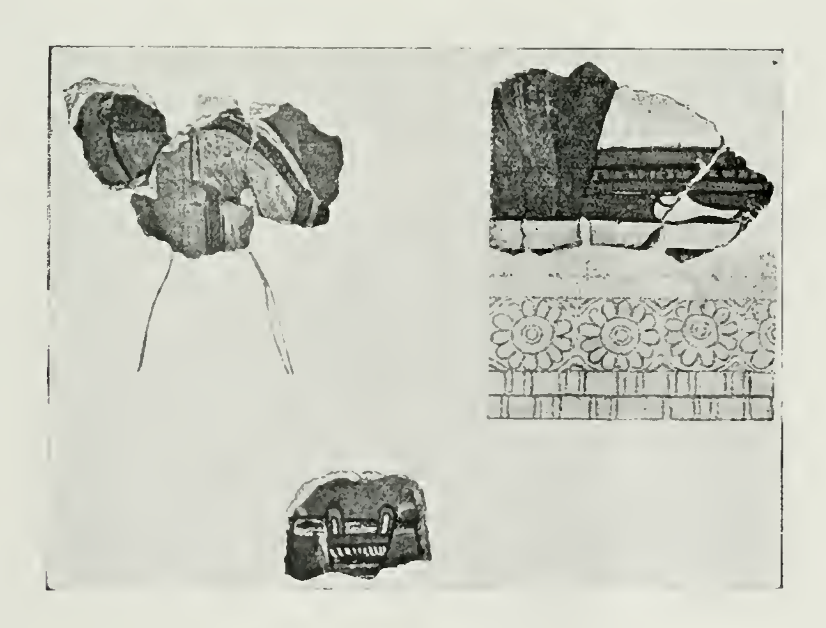
112. Une des faces du sarcophage peint d'Haghia-Triada : au-dessus des griffons, un oiseau huppé serait l'équivalent du *ba* égyptien, « l'âme » du mort. — Voir p. 116.



113. Autre face du sarcophage peint d'Haghia-Triada.
Voir p. 116.



111. *Larnax* d'Episcopi : cornes de consécration, hache bipenne, etc. — Voir p. 116.



114. Fragment de peinture murale d'Haghia Triada. En bas le seau. Voir p. 116, l. 22.



115. Un dieu (Ea ?) tenant en main un vase aux eaux jaillissantes. A droite, Gilgameš. Voir p. 129.



117. Déités inférieures rendant hommage à une déesse anonyme de végétation. Voir p. 131.




119. L'oiseau Zû. — Voir p. 132



116. Dieu à deux visages. Voir p. 130.



118. A gauche, scène analogue à la précédente; à droite, combat de dieux. Toutes, déités anonymes. Voir p. 132.

120. Même sujet. Même époque d'Agadé. Voir p. 131.

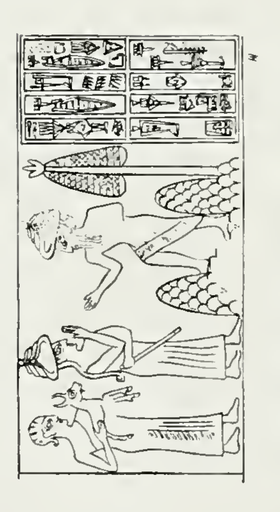


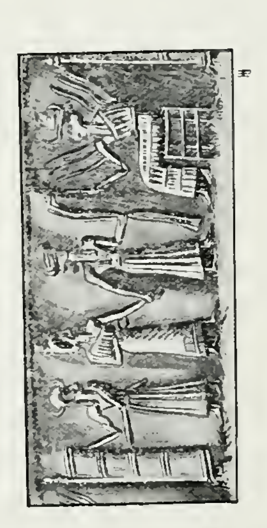
121. Stèle de victoire de Narâm-dSin.
Le roi est représenté avec les cornes,
emblème de la divinité. — Voir p. 134.

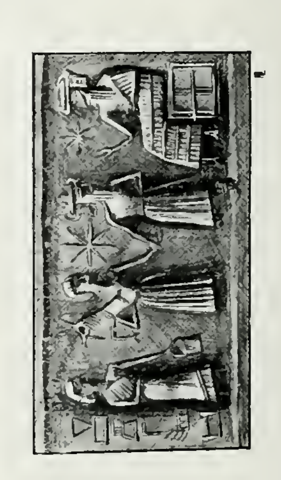


122. La fille de Sargon d'Agadé faisant une libation.
Voir p. 135.

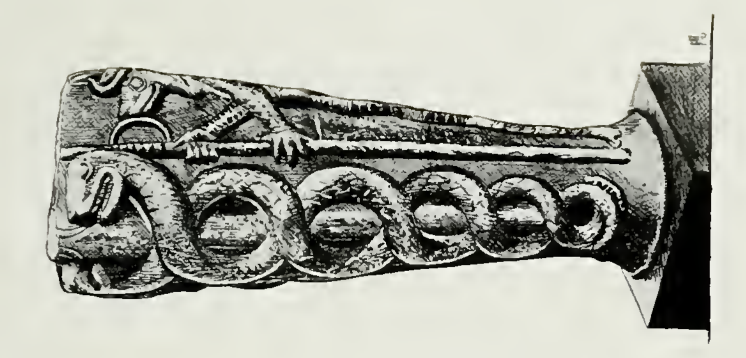
126. Scène analogue sur la stèle moabite d'*El-Baloú'a*.
Voir p. 136, n. 12.



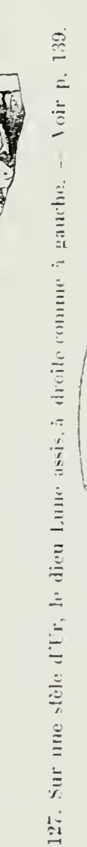




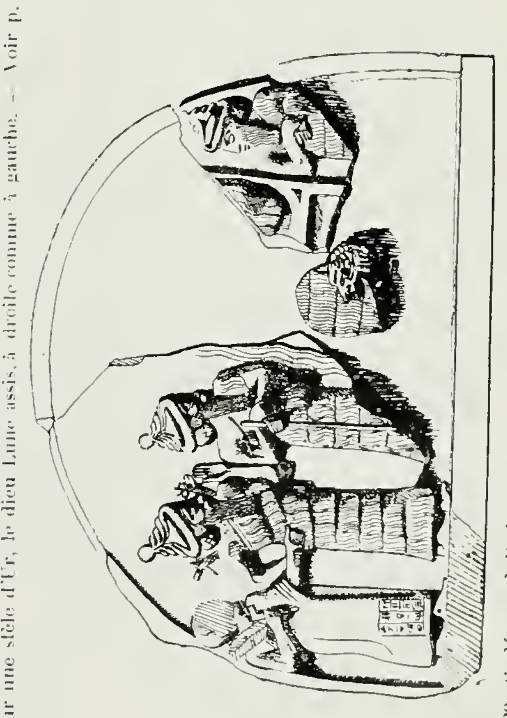
123-125. Fidèle présenté au dieu par un introducteur divin. — Voir p. 136.



128. Serpents accouplés sur le gobelet de Gudéa. Voir p. 142.



127. Sur une stèle d'Ur, le dieu Lune assis, à droite comme à gauche. — Voir p. 139.



129. Gudéa conduit devant son dieu protecteur Ningirsu. — Voir p. 142.



131. dMes-lam-ta-è-a. Sceau de Kilulla-guzala. — Voir p. 143.



132. Sceau néo-sumérien. Le dieu Im aux eaux jaillissantes sur son taureau. Voir p. 144.



134. Scène d'intercession devant Šulgi divinisé. — Voir p. 145.



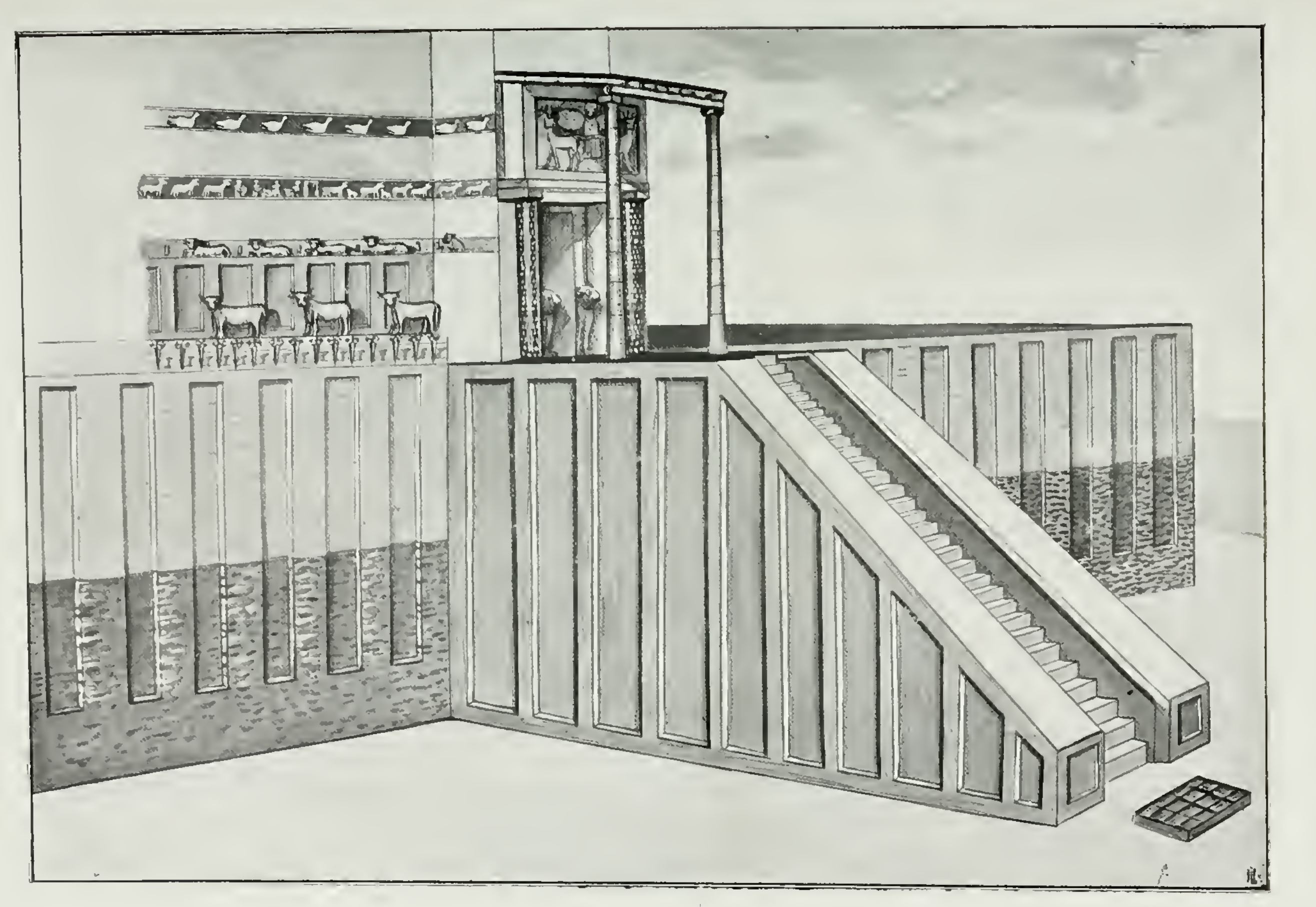
130 ^{d}Ba-ba$_{6}$ assise sur le giron de dNin-girsu. Voir p. 142-143.



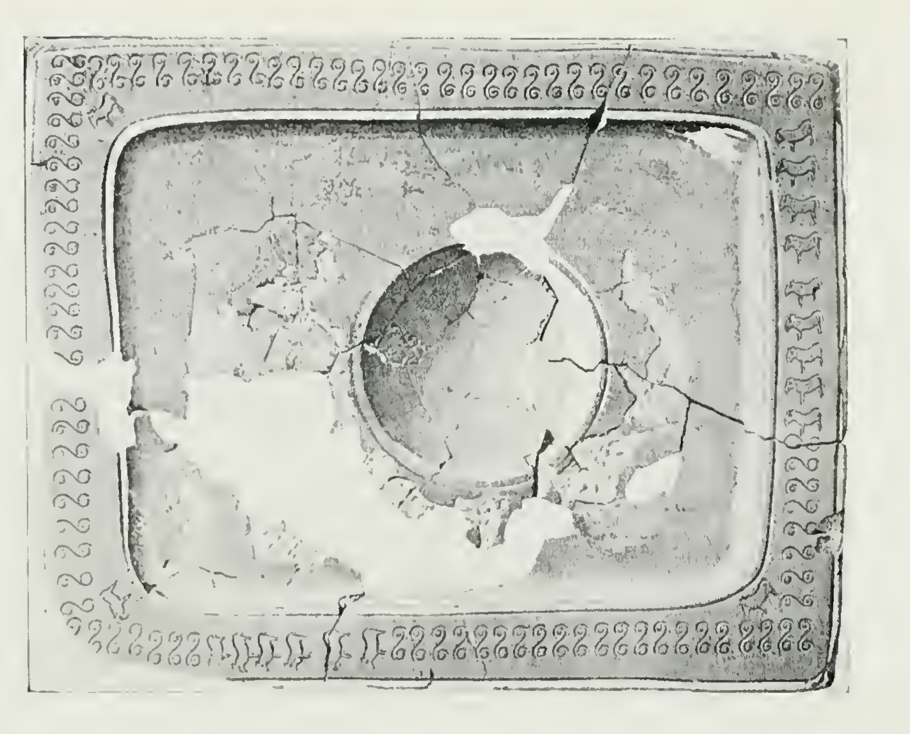
133. Foudre sur un taureau. Sceau néo-sumérien. Voir p. 144.



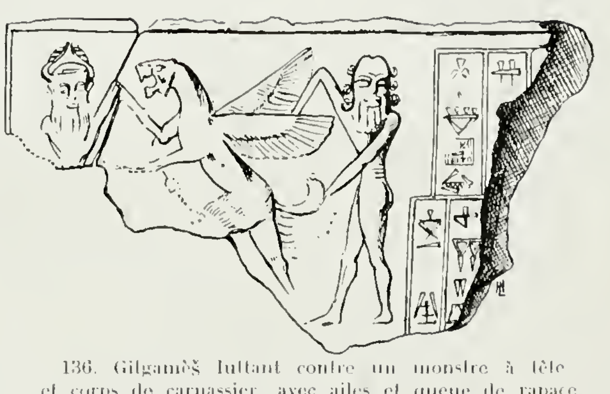
135. Etana emporté par un aigle vers le ciel. En haut, à droite, festin de dieux, peut-être. Les gens et leurs chiens regardent l'ascension d'Etana. Voir p. 146.



157. Temple néo-sumérien de *Tell-Obéid*, près d'Ur. — Voir p. 147.

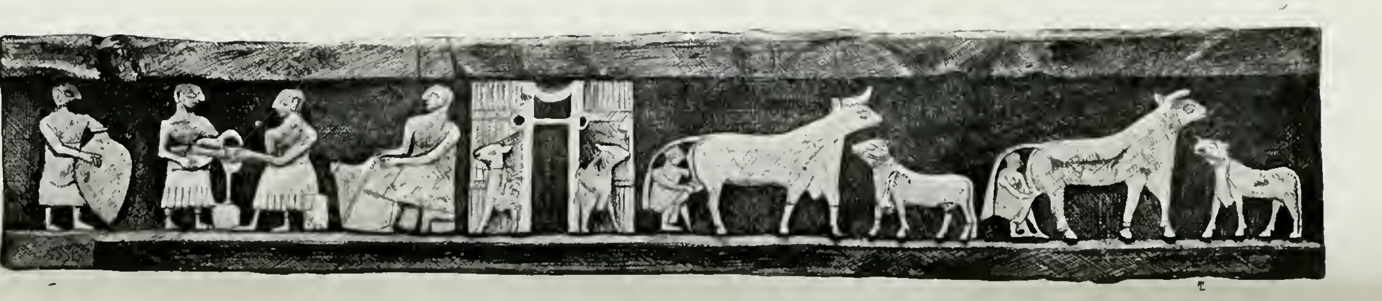


135a. Autel.



136. Gilgameš luttant contre un monstre à tête et corps de carnassier, avec ailes et queue de rapace. Voir p. 146.





138. Frise du temple de *Tell Obeid*. — Voir p. 147.



139. Figurine de fondation de l'époque de Gudéa Voir p. 149.

140. Autre type de figurine de fondation de l'époque de Gudéa. Voir p. 149, l. 9.

141. Figurine de fondation de la 3e dynastie d'Ur. Voir p. 149, 3.

142. Même sujet, du temps de Kudur-Mabuk. Voir p. 149.

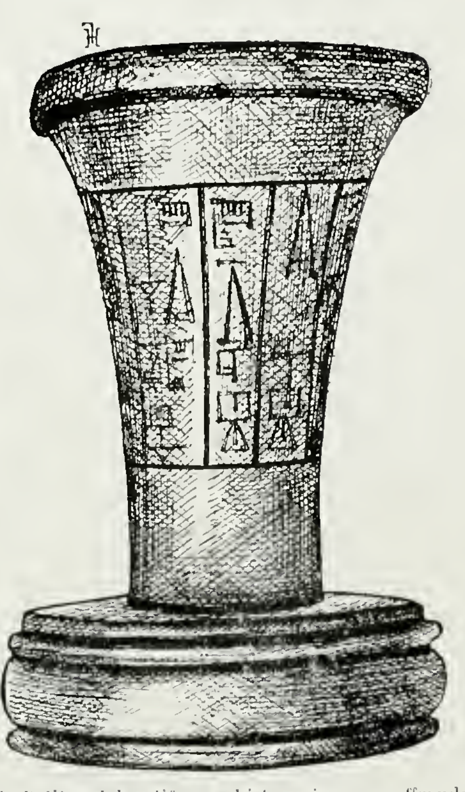


143. Fragment d'un bassin de Gudéa.
Voir p. 150.



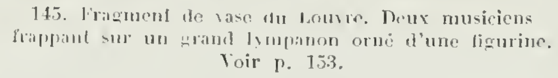
143ª. Chien votif de Sumu-la-ilu de Larsa.
Voir p. 195 n. 6.

146. Deux déesses viennent
au secours de Gilgamèš.
Voir p. 153, IV.



114. Petit autel votif en schiste noir pour offrandes
de parfums ou de liquides, au nom de Nin-alla,
à l'intention de Gudéa, son mari. — Voir p. 152.





145. Fragment de vase du Louvre. Deux musiciens frappant sur un grand tympanon orné d'une figurine.
Voir p. 153.



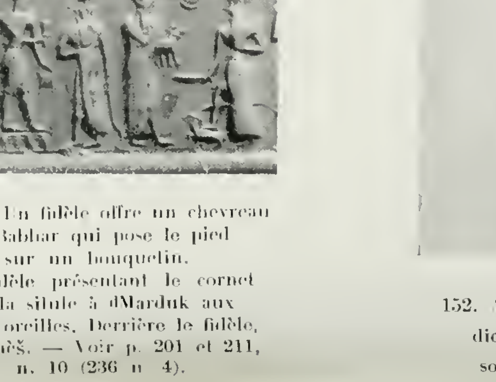
148. Sceau de Gudéa. — Voir p. 155.



147. Gudéa adolescent. Statuette en albâtre, couleur de jade. Elle devait se trouver dans le temple **é-ninnû**.
Voir p. 154.

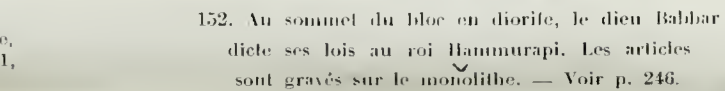


149. Sceau offert par dIbi-dSin au **sanga** de dEnlil. — Voir p. 155.



151. A. Un fidèle offre un chevreau à dBabbar qui pose le pied sur un bouquetin.
B. Fidèle présentant le cornet et la situle à dMarduk aux larges oreilles. Derrière le fidèle, Gilgameš. — Voir p. 201 et 211, n. 10 (236 n 4).



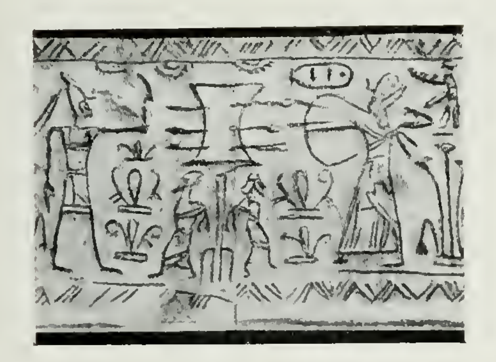


152. Au sommet du bloc en diorite, le dieu Babbar dicte ses lois au roi Hammurapi. Les articles sont gravés sur le monolithe. — Voir p. 246.



150. Sceau en lapis lazuli donné par Kirikiri, roi d'Ešnunna à son fils Bilalama, vers la fin du règne d'dIbi-dSin. Inscription en akkadien. Voir p. 155.

153. Sceau de A-ta-na-aḫ-ili. Voir p. 270.



153ª. Cylindre de Ramsès II.
Voir p. 274.



154. Stèle érigée par un Egyptien à *Ba'al-Djapuna*.
Voir p. 277.

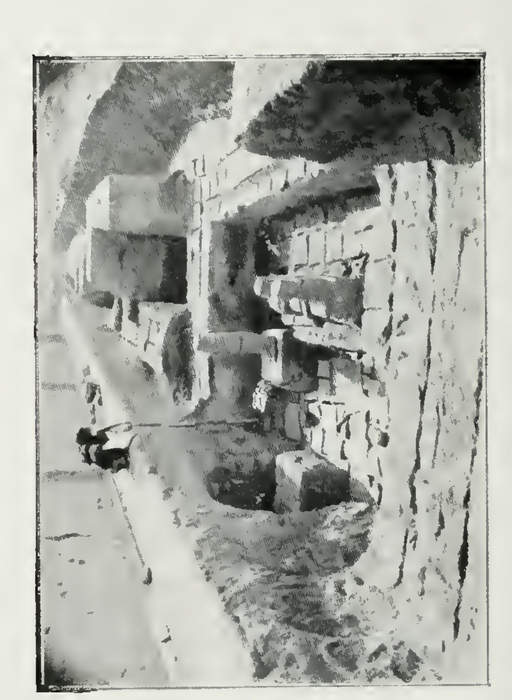


155. Autre stèle où l'on voit le même dieu.
Voir p. 277 note.



157. Une déesse de fécondité et fertilité à *Minet-el-Beida*, près de Ras Šamra. — Voir p. 285.

156. Sceau de Bethel, au nom de la déesse Aštart. Voir p. 284.



158. Lieu de culte de Tell Halaf, après les fouilles. Statues *in situ*. — Voir p. 291.



159. Dieu et déesse de *Tell Halaf*. Voir p. 291.

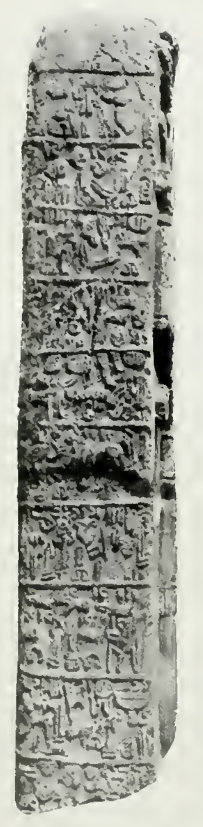




161. Sphinx de *Tell Halaf*. A gauche, le sphinx vu de face. Voir p. 291.



160. Disque solaire de *Tell Halaf*. Voir p. 291.





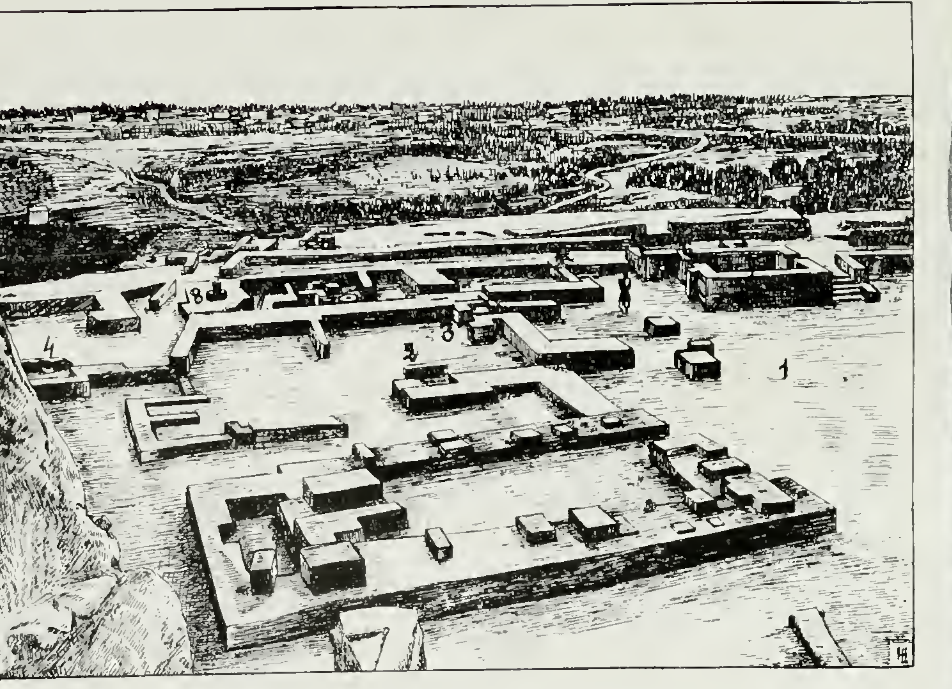
162. Stèle de *Tell Ahmar*, « largement supérieure à 1100 av. J. C. » Face : le dieu Hadad. A gauche, inscription hittite. — Voir p. 293 n. 3.



163. Sanctuaire de dNin-é-gal, à Qatna. — Voir p. 296 n. 2.



162a. Jarre de fondation du temple de Byblos, vers 2000*. — Voir p. 295, n. 4.



164. Une vue du temple de Mikal, à Beisân

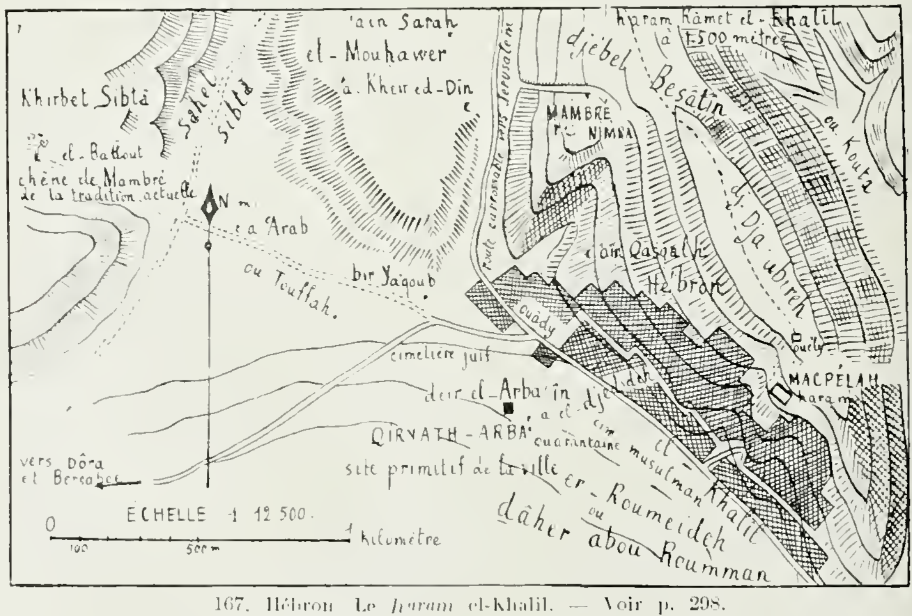
1. Cour du temple.
2. *Cella* avec tables d'offrande.
3. Autel des oblations sanglantes.
4. Foyer.
5. Corridor longeant le temple.
6. Plate-forme à degrés.
7. Chambre.
8. *Massêbah*.

Voir p. 296.

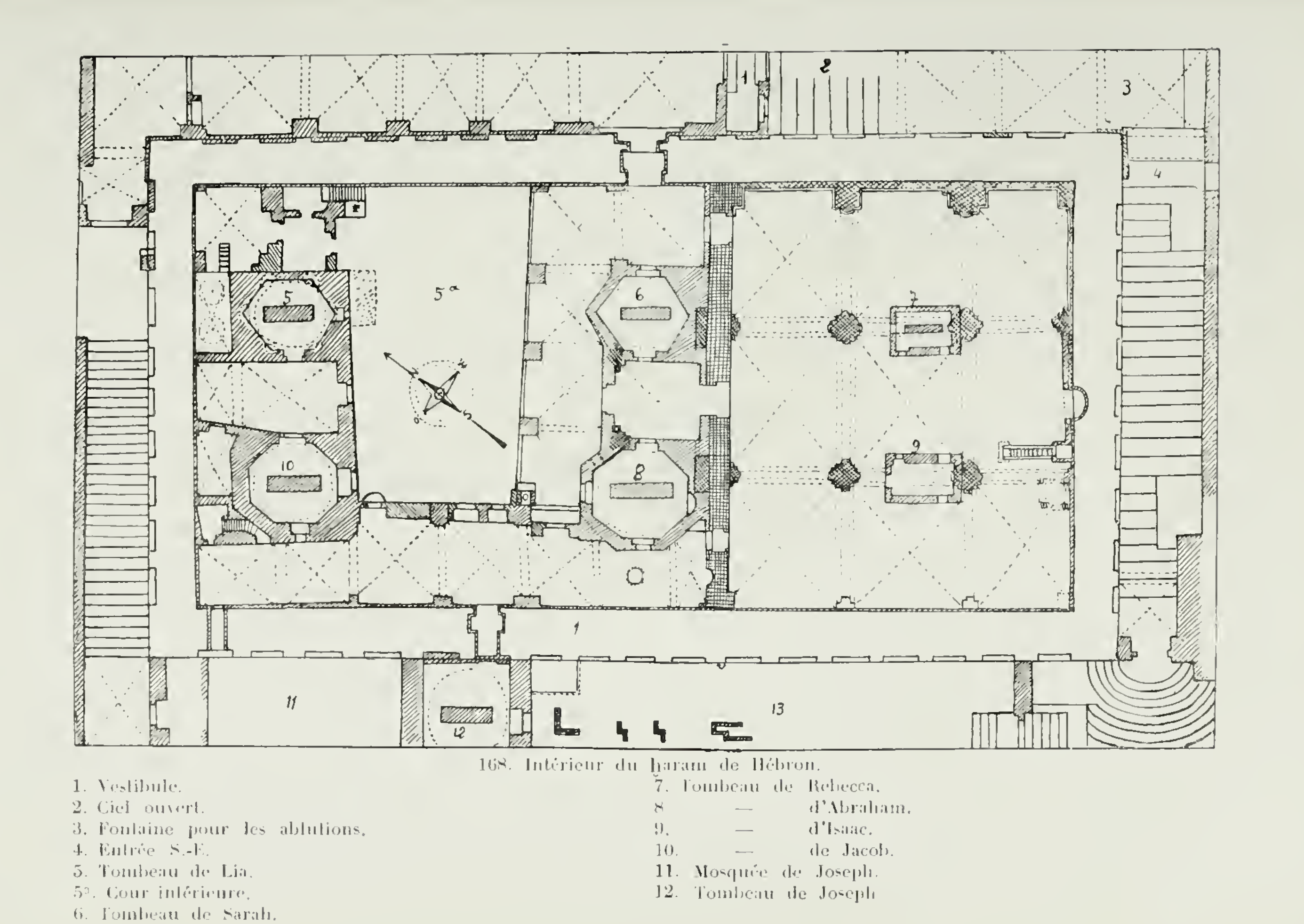
165. Stèle de Mikal, dieu de Beisân. Voir p. 296.



166. Extrémité méridionale du temple Sud de Beisân, vue de l'Est. J, autel des sacrifices; — Q, socle à côté duquel fut découverte la stèle de Mikal; — R, la *massêbah;* — S, bassin de pierre. — Voir p. 296, l. 17.



167. Hébron. Le *haram* el-Khalil. — Voir p. 298.

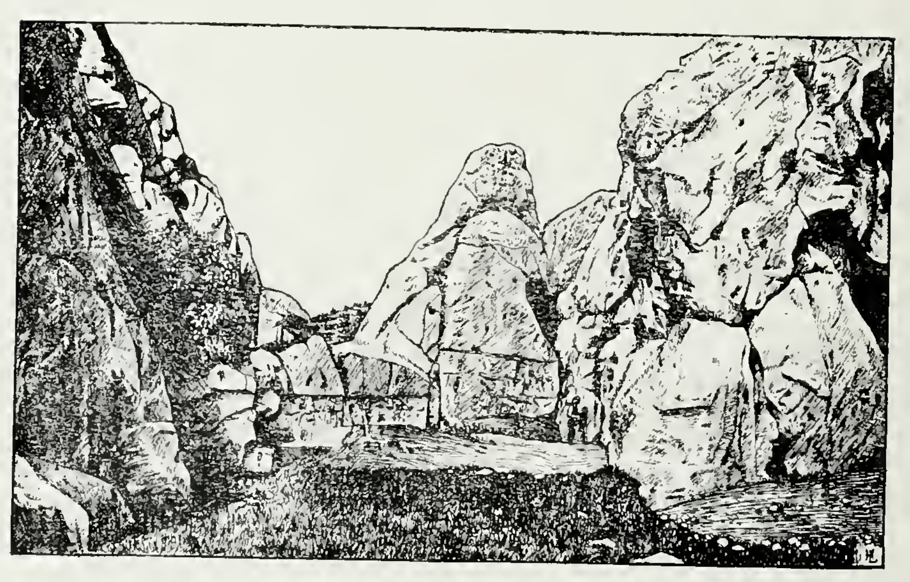


168. Intérieur du haram de Hébron.

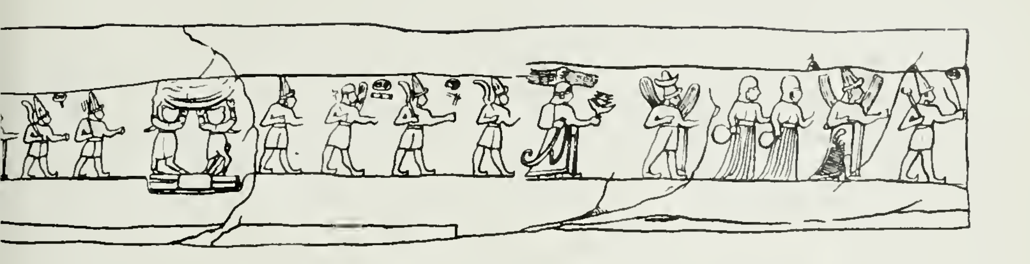
1. Vestibule.
2. Ciel ouvert.
3. Fontaine pour les ablutions.
4. Entrée S.-E.
5. Tombeau de Lia.
5a. Cour intérieure.
6. Tombeau de Sarah.
7. Tombeau de Rebecca.
8. — d'Abraham.
9. — d'Isaac.
10. — de Jacob.
11. Mosquée de Joseph.
12. Tombeau de Joseph

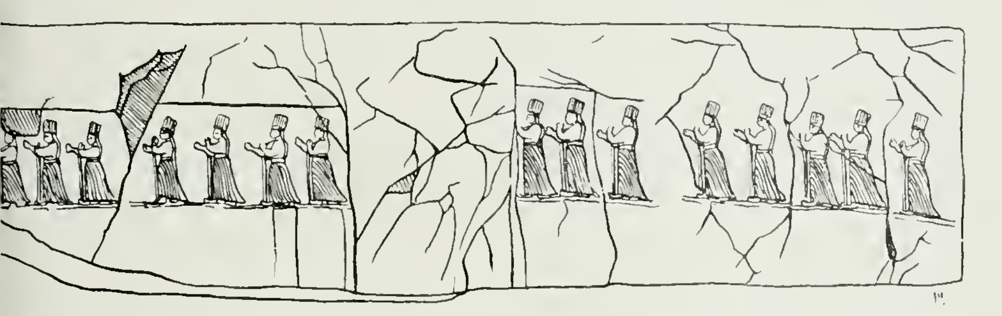
Voir p. 298.

170. Les deux processions du sancti



169. Intérieur du sanctuaire de Iasily-Kaja. — Voir p. 299.





de Iasily-Kaia. — Voir p. 299.



172. Génies ailés hittites.
Voir p. 300, n. 8.



173. Génies hittites gardiens
de porte, aidés de démons à tête de lion.
Voir p. 300, n. 8.





174. Gilgameš et Enkidu tuant le taureau. — Voir p. 300, n. 8.

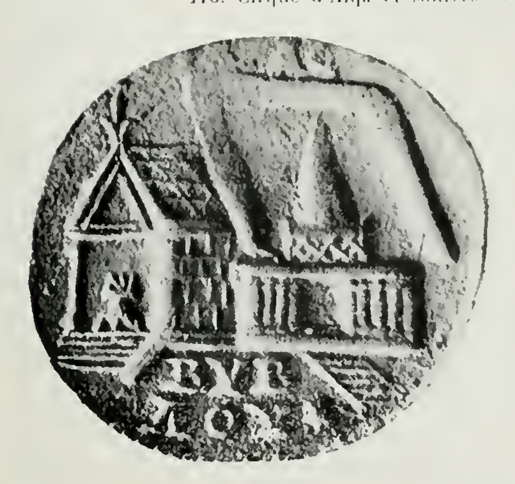
171. Détails de quelques figures de la double procession sculptée sur les rochers du même sanctuaire. — Voir p. 299.



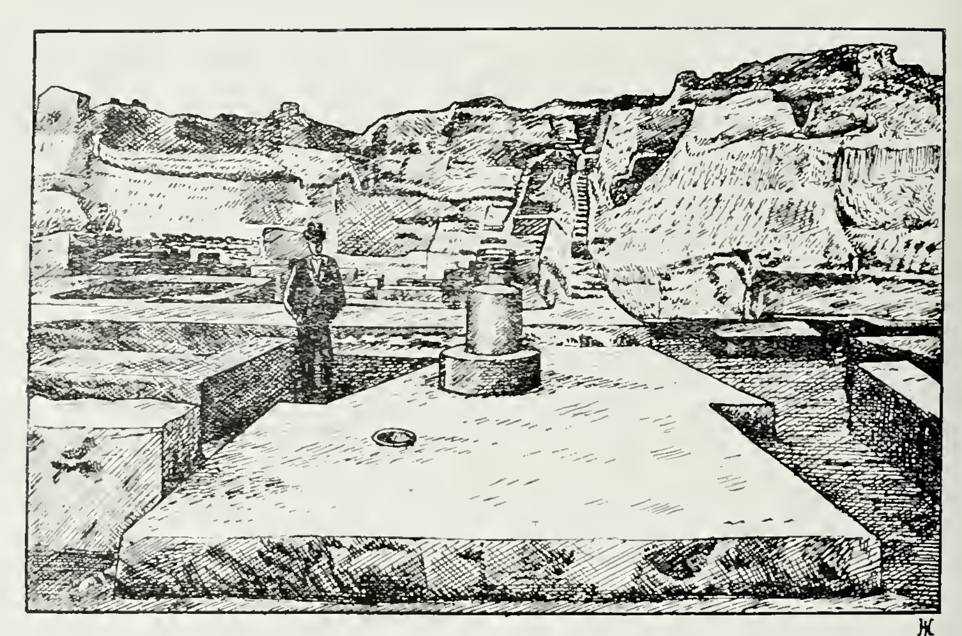


175. « Arbre de vie » hittite avec lions affrontés. — Voir p. 300, n. 8.

176. Cirque d'Afqa et sources du Nahr Ibrahym. — Voir p. 301.



177. Temple de Paphos, sur une monnaie de Byblos. Voir p. 301.



178. La *massêbah* du sanctuaire de Beisân. Voir p. 301.-302



179. Scène de libation à la déesse Soleil. — « *Fraktin*. Voir p. 305.



180. Autel debout dans une *cella* de Minet el-Beida; XVe-XIIIe s. — Voir p. 306.



181. Autel à libation (?), avec rigole, en pierre de taille. — Minet el-Beida XVe-XIIIe s. — Voir p. 306, n. 1.



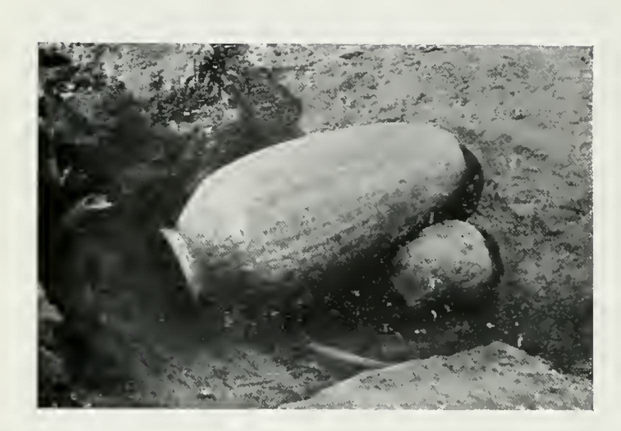
182. Autel du temple de Byblos; début du 2e millénaire.



183. Autel du « haut lieu » de Pétra. Voir p. 306, n. 11.



184. *Ras Shamra.* Le niveau des XVIIIe-XVIe siècles commence aux 2 récipients. Voir p. 310.



185. Détail de la fig. précédente.
On voit un os de jambe enfoncé sous le sol de ce niveau. Voir p. 310.



186. Sépulture du même niveaVoir p. 310.



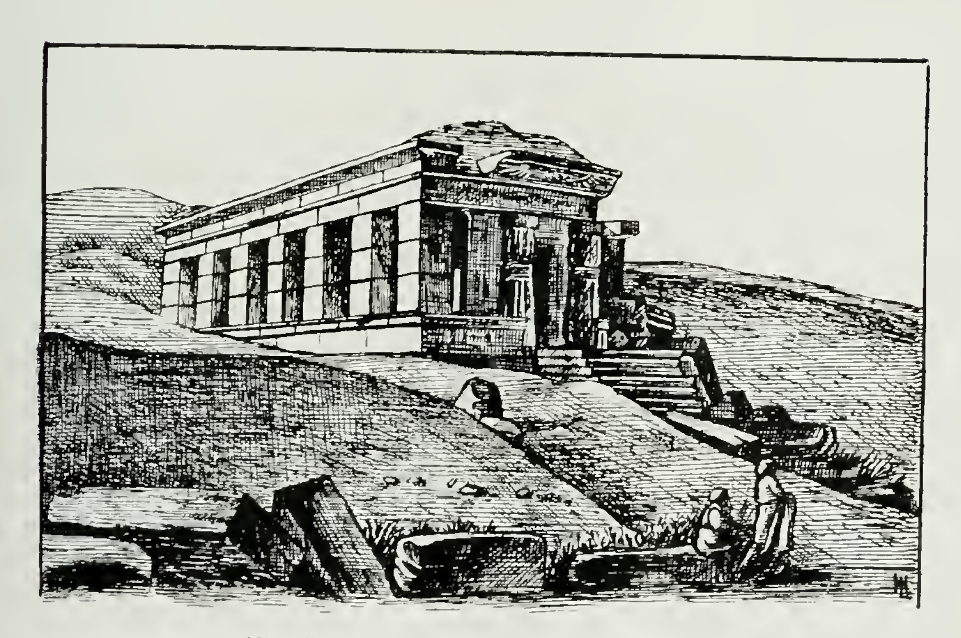
187. Sépulture du même niveau. Voir p. 310.



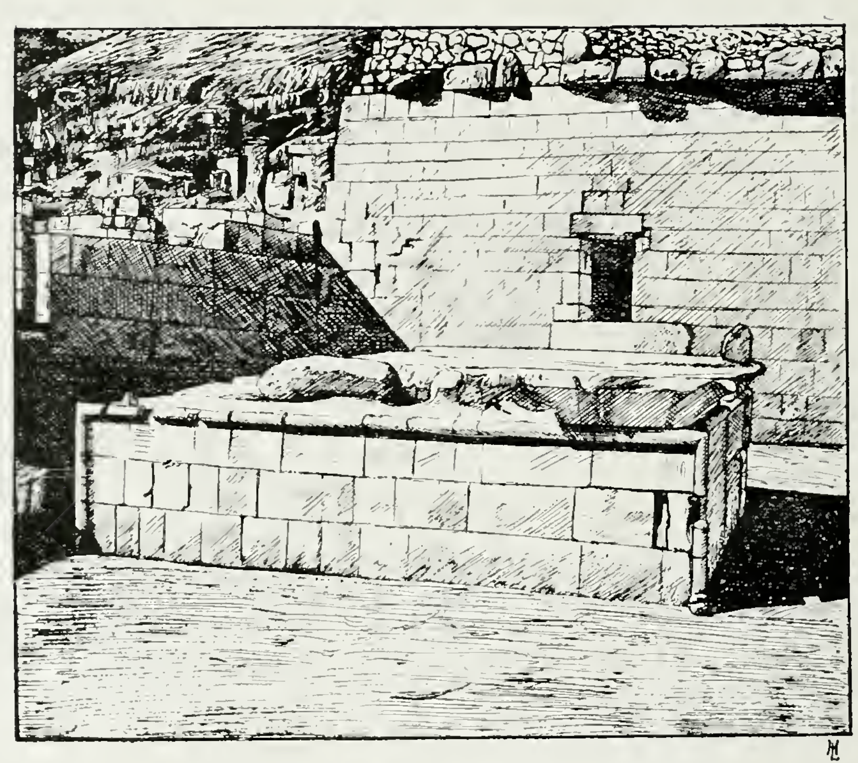
188. Sarcophage d'Aḥiram, roi de Byblos.



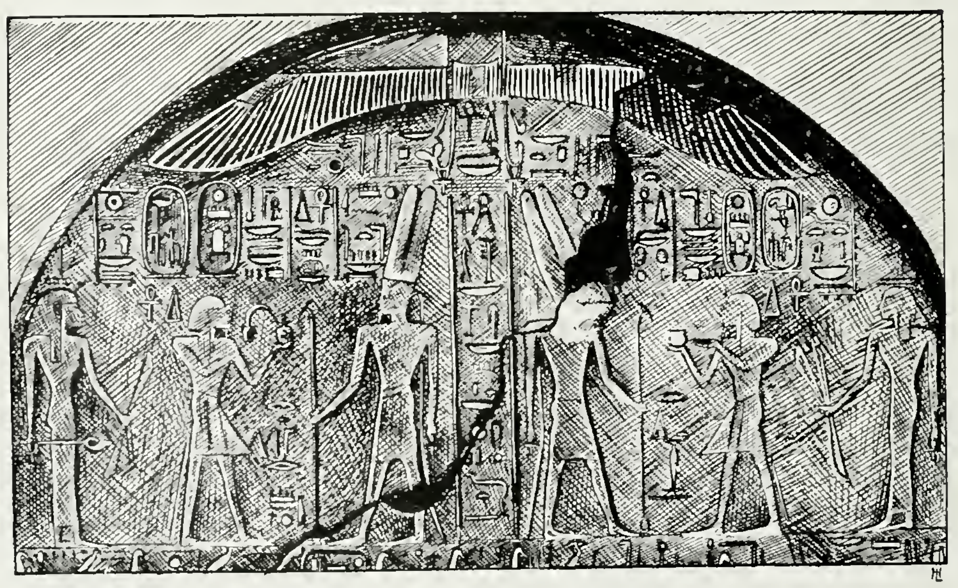
189. Ruines du temple funéraire qui s'étageait en terrasses, à *Dêr-el-Bahri*. — Voir p. 317.



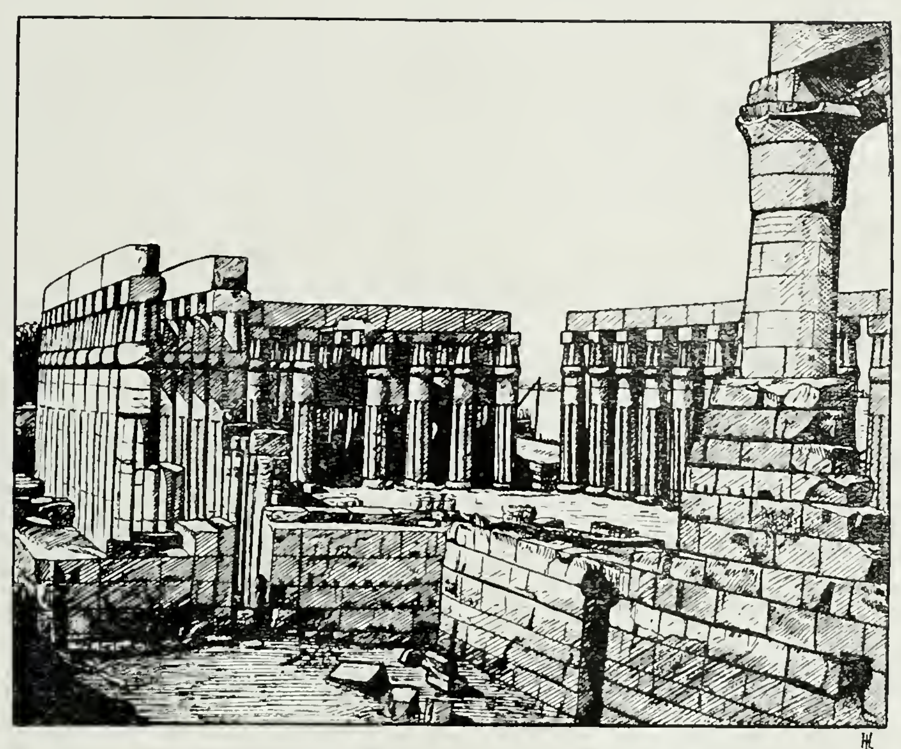
189^a^. Temple d'Elephantine. — Voir p. 317.



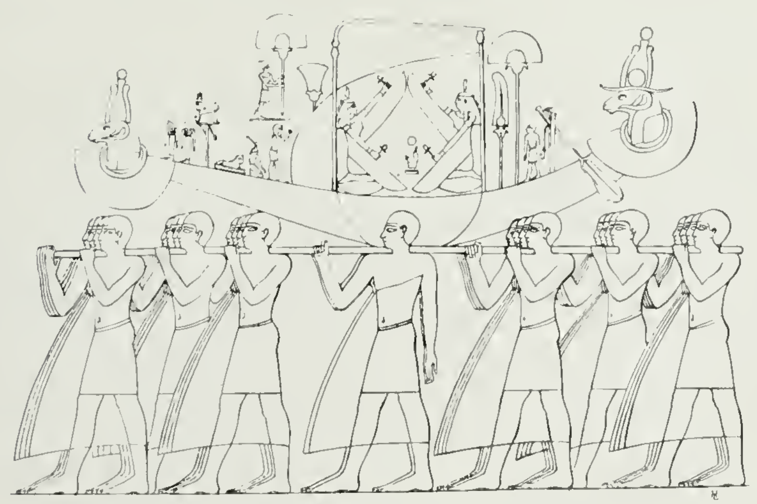
190. Autel dans le temple funéraire de Dêr-el-Bahri, sous Hatšepsut, XVIII[e] dyn. — Voir p. 317, n. 6.



192. Oblation au dieu Amon-Rʿe. Stèle de Thutmès III — milieu du XVI[e] siècle. — Voir p. 318, n. 1.



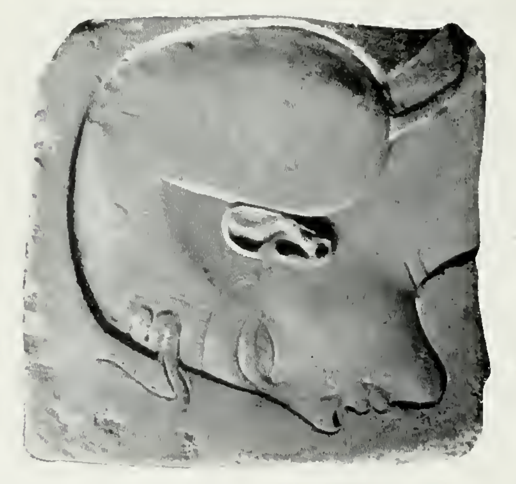
191. Colonnade dans le grand temple d'Amon, à Thèbes, sous Aménophis III. — XVIIIe dyn. — Voir p. 318.



193. La barque des dieux portée par 26 prêtres. A la poupe et à la proue, le symbole du dieu Amon. Au milieu, le tabernacle du dieu. XVIIIe dynastie. — Voir p. 319.



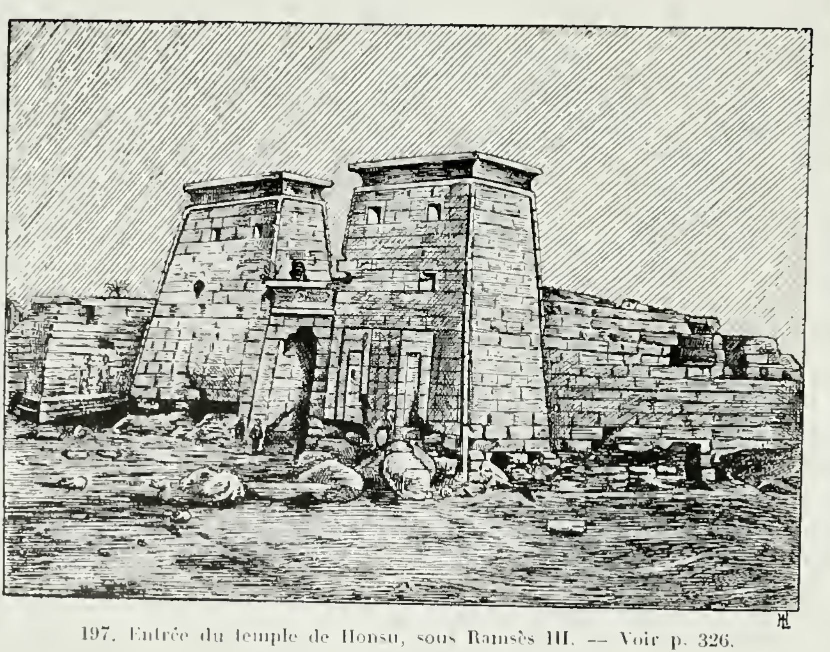
194. Tête de Tyy ou Teye
du Musée de Berlin.
Voir p. 320.



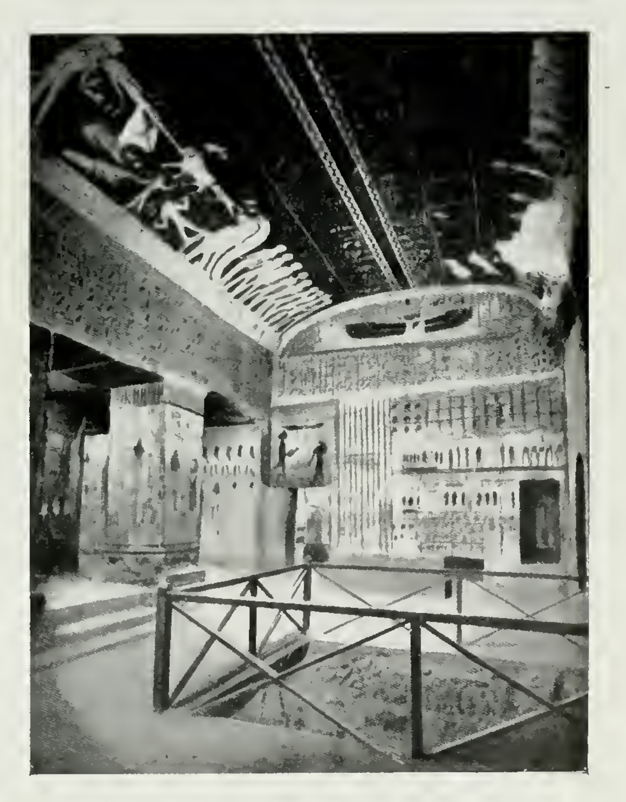
195. Amenophis IV = *Iḫ-n-Aten*
du Musée de Berlin.
Voir p. 320.



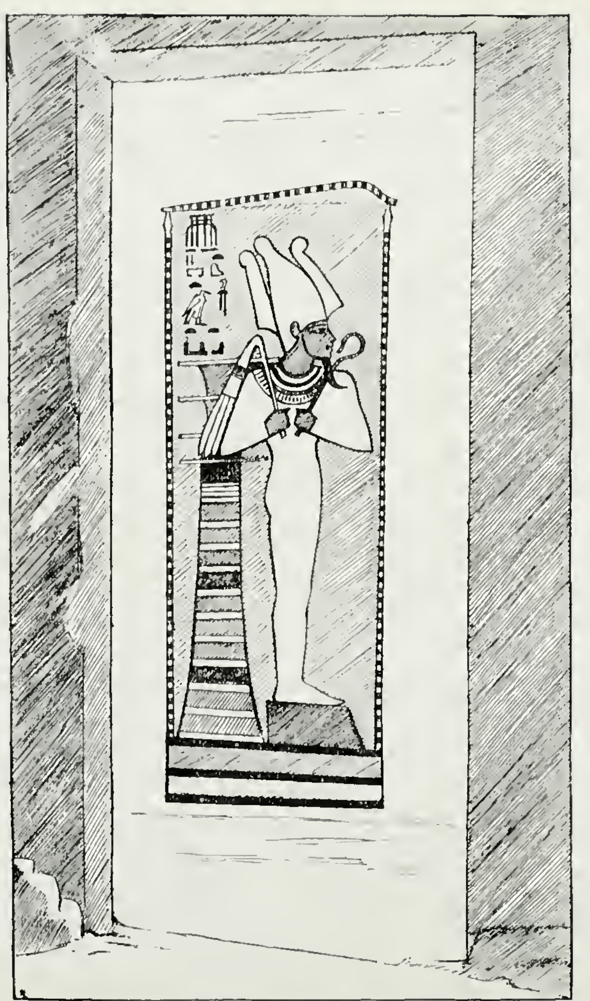
196. Nefer.t-Yty
femme du précédent;
du Musée de Berlin.
Voir p. 320.



197. Entrée du temple de Honsu, sous Ramsès III. — Voir p. 326.



198. Tombeau de Séti Ier. Sur les murs, textes descriptifs de l'autre monde. Voir p. 326, n. 4.



199. Osiris. Tombeau de Harmhabi; XIXe dynastie. — Voir p. 66 et 331.



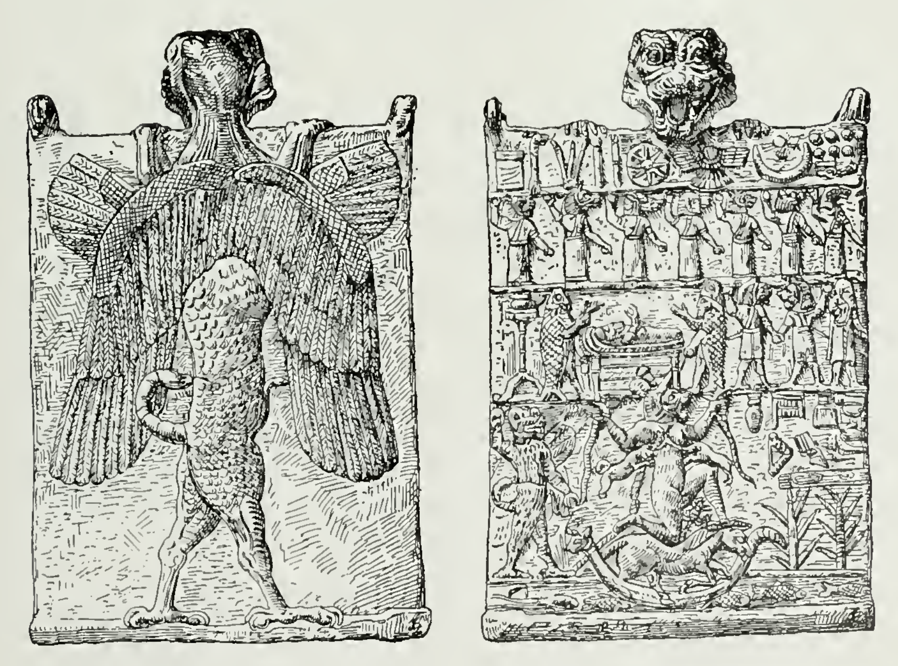
199a. Dans une enceinte sacrée, symbolisée par des pieux sacrés, un adorant debout, entre les dieux Marduk, à droite, et Nabû, à gauche, faisant le geste de bon accueil. — Voir p. 338, n. 1.



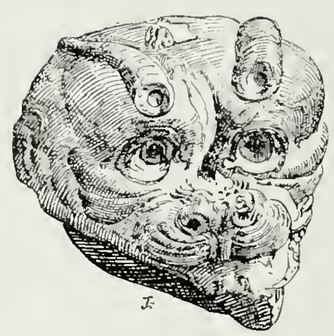
200a. Intaille sur calcédoine brune. Génie tétraptère, diadémé, vêtu d'une tunique et d'un châle long. Il tient deux taureaux dressés. Voir p. 360.



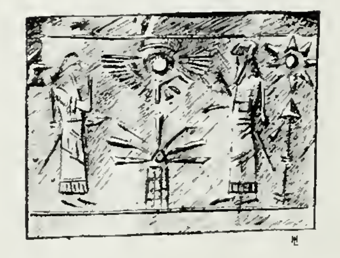
200. Stèle d'Asarhaddon, à Sendjirli.
1. dVII. — 2. dAššur. — 3. dNinlil. — 4. Anu ou dEn-lil. — 5. dAdad. — 6. dSin. — 7. dŠamaš. — 8. dIštar. — 9. Emblème de dMarduk. — 10. Emblème de dNabû. — 11. Emblème de dEa. — 12. Emblème de dNergal. — Voir p. 357.

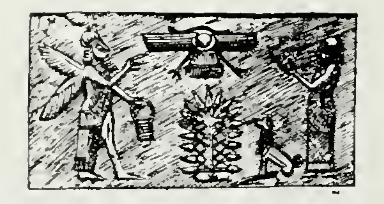


201. Plaquette; face et revers. Lamaštu sur un âne dans la barque. Voir p. 362.

202 et 203. Deux têtes du démon Pazuzu. Voir p. 362.

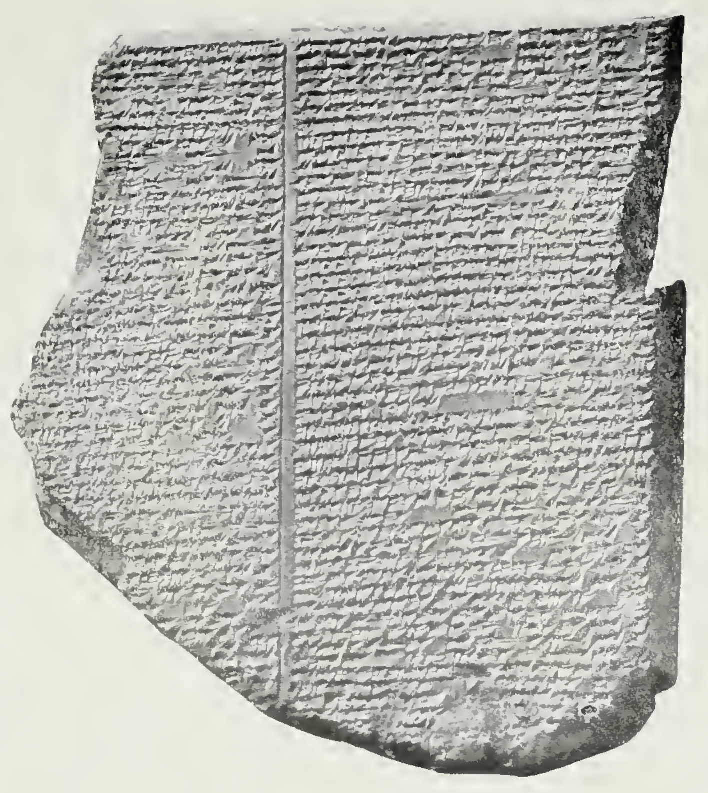





204-207. Arbre sacré sur cylindres-sceaux assyriens.
Sur le 1er, l'arbre sacré est sur une montagne hiératisée.
Voir p. 369.



208. Même sujet. Bas-relief en albâtre gypseux, du IXe siècle environ. — Voir p. 369.



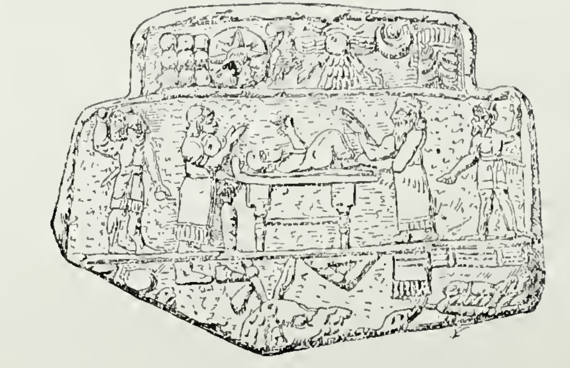
209. Fragment d'une des tablettes sur lesquelles est écrit le récit du déluge. Voir p. 370.

210. Aššur.

1. Le Tigre. — 2. Porte du temple de ^{d}Adad. — 3. Temple de ^{d}Aššur. — 4. Tour du temple de ^{d}Enlil. — 5. Ancien palais. — 6. Temple d'Anu. — 7. Temples de ^{d}Sin et de ^{d}Šamaš. — 8. Temple de ^{d}Ištar. — 9. Temple de ^{d}Nabû. — 10. Temple de l'*akitu*. — 11. Bras du Tigre. — 12. Cité intérieure. — 13. Nouvelle ville. — Voir p. 384.



211. Le roi Aššurbanipal fait une libation. VIIe s. av. J.-C. Voir p. 387



212. Rite assyrien d'exorcisme.
Voir p. 398.



1.



2.

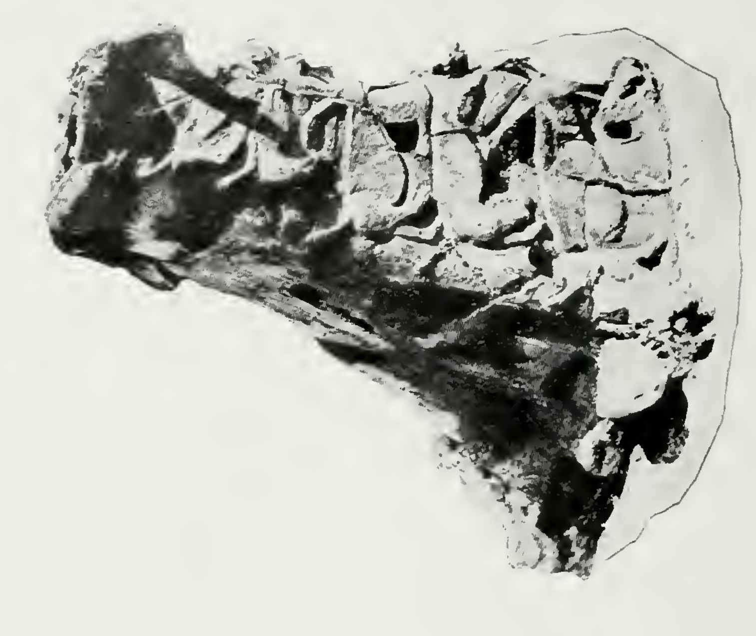


3.



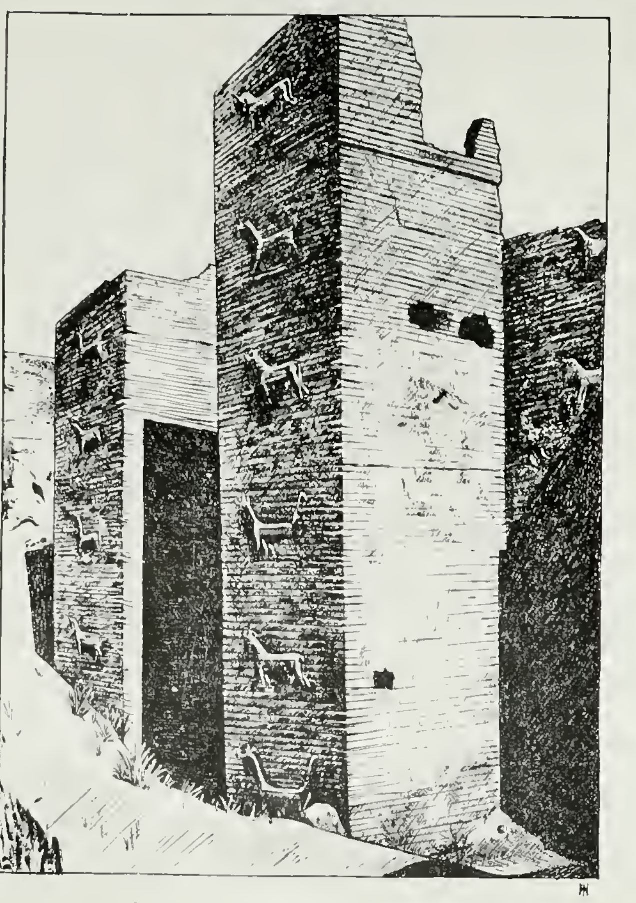
4.

213-216. Figurines de déités gardiennes de palais. 1. Corps humain ailé avec tête d'aigle. — 2. Dieu anthropomorphique, à côté d'une tige élancée. Voir p. 401.

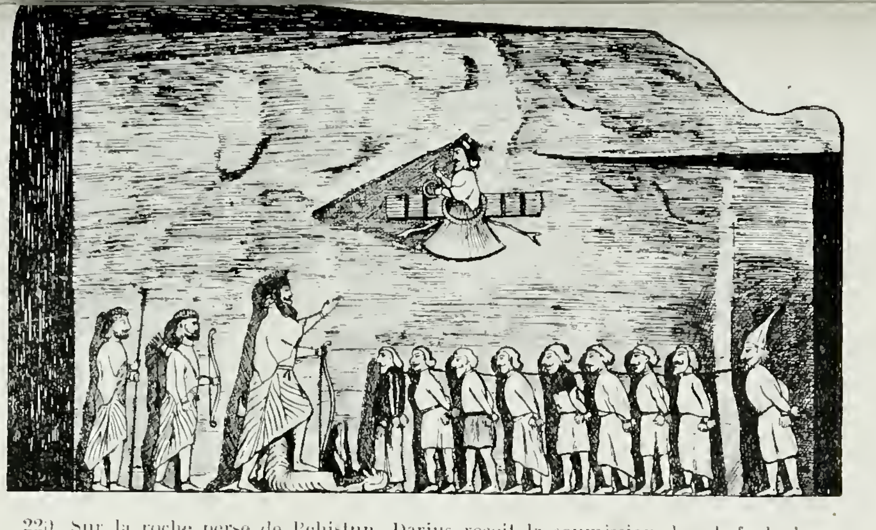




217-218. Deux faces de l'autel ou brûle parfums de *Tell-Ta'annak* (Canaan). — Description, p. 412.



219. La porte d'Ištar, à Babylone. Voir p. 425.



220. Sur la roche perse de Behistun, Darius reçoit la soumission des chefs de la révolte. En haut, Ahura-Mazda. Voir p. 447.



221. Attis lutte contre le sanglier dont il sera victime. Voir p. 512.



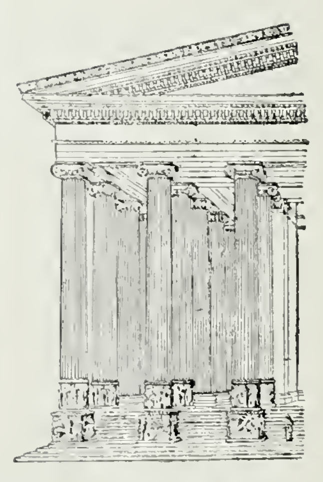
222. Main de Sabazios en bronze
Pomme de pin, serpent, tortue,
buste d'Hermès et celui de
Sabazios lui-même.
Voir p. 517.



223. Prêtre d'Éphèse.
Voir p. 521.



222[a]. Archigalle.
Grenade et trois rameaux dans sa main droite;
dans la gauche, une pelure. A côté, cymbales,
tympanon, flûte phrygienne et houlette;
fouet et coffret mystique. — Voir p. 515.



224. Artemision d'Éphèse du
VI[e] s. av. J.-C. — Voir p. 521.

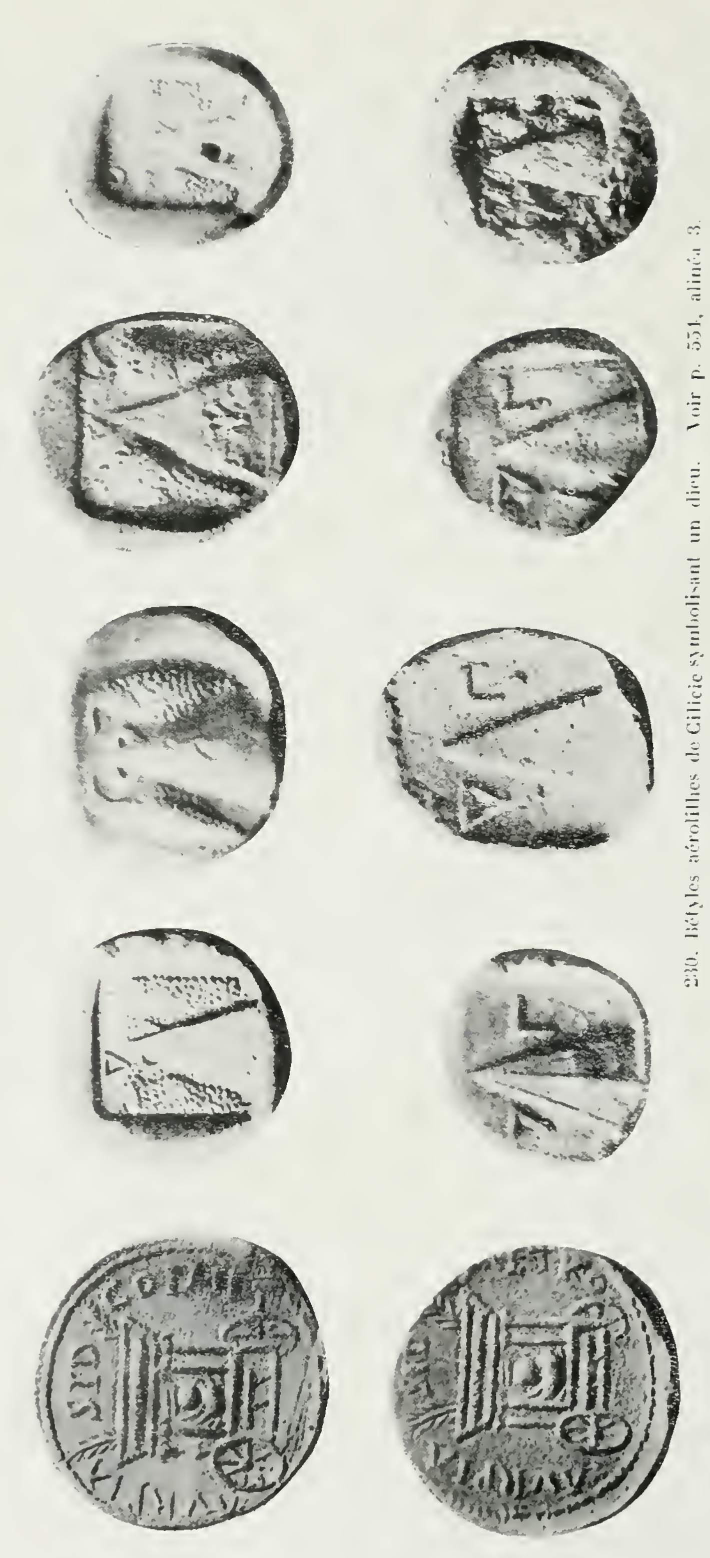
225. *Venus lugens* sur monnaies d'*Arca Caesarea* ou *Caesarea ad Libanum*. — Voir p. 535.

227. Bétyle, sur bronze de Tyr. Voir p. 553.



a b c d

226. Bétyles d'époque romaine en Syrie. *a* : du mont Casius; *b-d* : d'Émèse. — Voir p. 552.



228. Bétyles ou chars d'Astarté.
Voir p. 553, n°1.

230. Bétyles aérolithes de Cilicie symbolisant un dieu. Voir p. 551, alinéa 3.

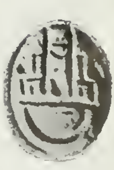




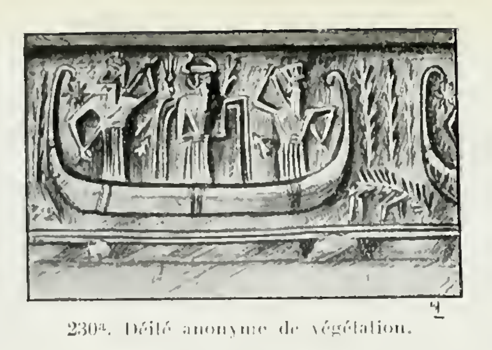








229. Monnaies et pierres gravées de Chypre. Ce *xoanon* a de réelles ressemblances avec le cône de Byblos. Voir p. 554.

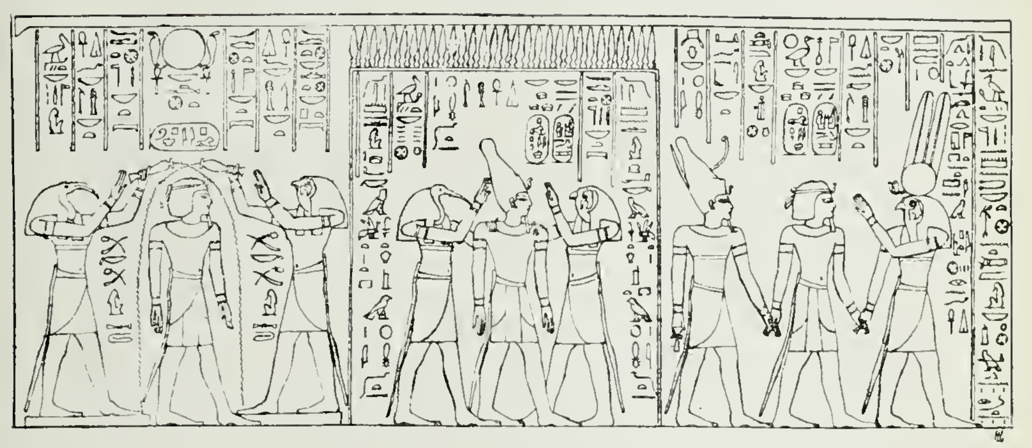


230ᵃ. Déité anonyme de végétation.

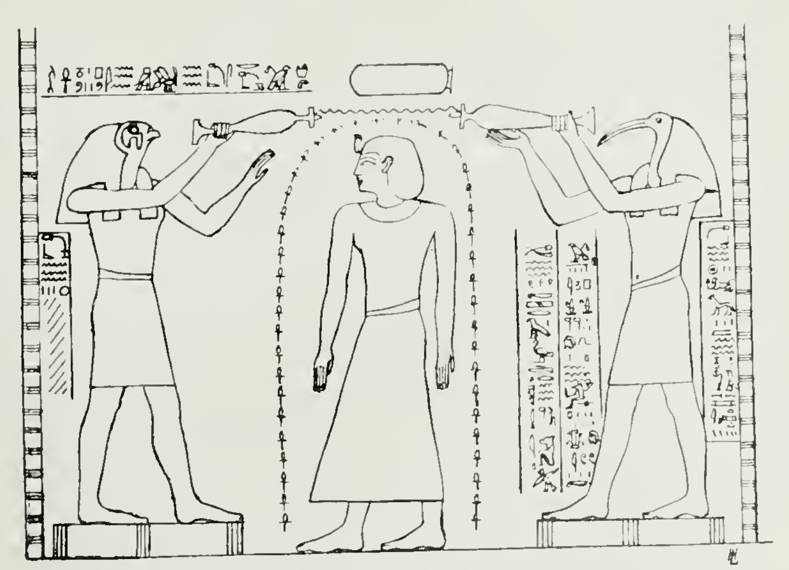
231. Autel phénicien d'époque romaine, à Qasuba, près de Byblos.



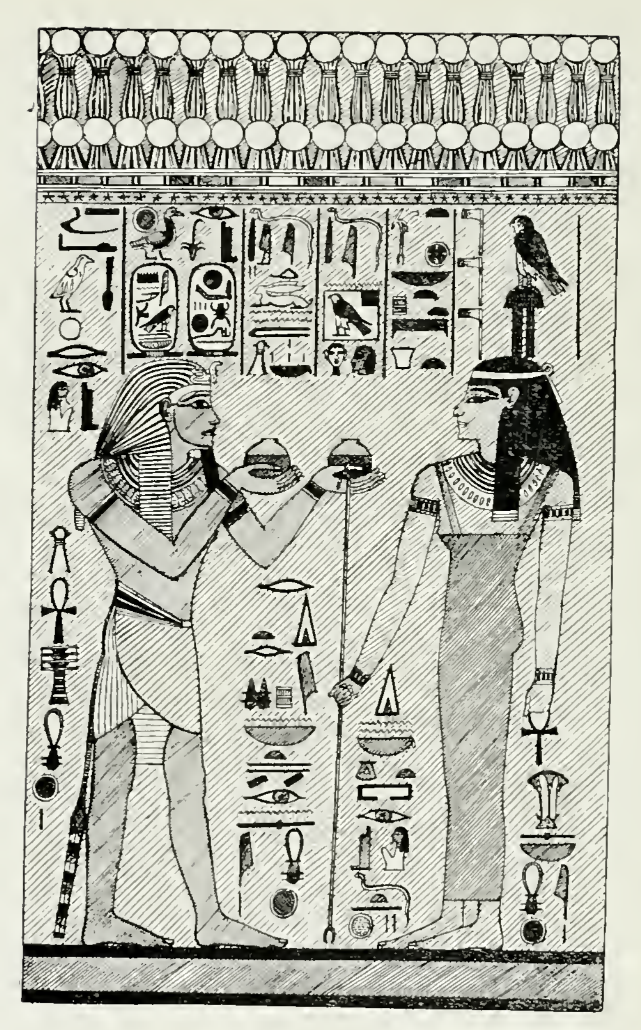
233. Entrée du *ḥaram* d'*el-Hegra*, par le couloir du Diwân formé par une muraille de rochers à pic et longue de 30 m. environ. A droite et à gauche, niches sacrées avec stèles votives.



232. Le roi-prêtre 1° purifié, 2° couronné, 3° conduit au Temple



232ª. Autre scène de purification du roi par les dieux Horus et Thot, comme ci-dessus. — Voir p. 627.



234. Oblation, sous Harmhabi, XIXe dynastie. Voir p. 646-647.



235. Homme-scorpion de *Tell-Halaf.*

